Митр. Филарет (Дроздов)

Толкование на Книгу Бытия

Религиозно-философская серия





ЗАПИСКИ,

РУКОВОДСТВУЮЩИЕ К ОСНОВАТЕЛЬНОМУ РАЗУМЕНИЮ

КНИГИ БЫТИЯ,

ЗАКЛЮЧАЮЩИЕ В СЕБЕ И ПЕРЕВОД СЕЙ КНИГИ
НА РУССКОЕ НАРЕЧИЕ



Иадание Московского Общества Любителей Духовиого **Просвещения**,
напечатаниое без перемен со второго издаиия

МОСКВА.
В Синодальиой типографин, на Никольской улице.
1867.

Святитель Филарет
митрополит Московский и Коломенский

Толкование на
КНИГУ БЫТИЯ



«Лепта-Пресс»
Москва
2004

Серия основана в 2000 г.

Выпуск 10

Святитель Филарет (Дроздов).

Толкование на Книгу Бытия. — М.: Лепта-Пресс, 2004. —831 с. — (Испытание мудростью. Вып. 10).

ISBN 5-98194-018-2

Первое издание отдельных книг Нового завета в переводес с ц.-славянского на русский язык, предпринятое усилиями Российского Библейского Общества (1819 г.), явилось событием огромной важности для всей Русской Православной Церкви, так как именно оно легло в основу создания Синодального перевода Библии (окон. 1876 г.), ныне используемом нами для домашнего чтения.

Сегодня мы явственно ощущаем нужду в пособии, помогающем нам уяснить одну из важнейших книг Св. Писания, тем более что до сих пор «Толкование» митр. Филарета является не только одним из первых, но и одним из основных и интереснейших трудов по истолкованию Св. Писания, переведенного на русский язык. При толкованиях учитывается не только греческий перевод 70-ти толковников (Септуагинта), но и более поздний Масоретский (еврейский) список, помогающие нам более глубоко проникнуть в смысл Книги Бытия. Сам святитель в «Предуведомлении» счел нужным отметить, что «все, какие здесь встретятся выражения текста, не от слова до слова согласующиеся с текстом словенским, равно и указания, по которым словенский текст не представляет искомого слова или мысли, соответствуют еврейскому тексту, а в изречениях, приведенных из Нового Завета — греческому». В этом заключается одно из главных достоинств труда митр. Филарета, разработавшего основные критерии для перевода Библии на русский язык, и чьему примеру при создании Толкований неоднократно следовали более поздние комментаторы.

Книга будет интересна всем читающим и изучающим Священное Писание и стремящимся более глубоко ознакомиться с историей создания мира и человека.

ISBN 5-98194-018-2

© «Лепта-Пресс», оформление, 2004.

*И предал я сердце мое тому,
чтобы исследовать
и испытать мудростию все,
что делается под небом:
это тяжелое занятие
дал Бог сынам человеческим,
чтобы они упражнялись в нем.*

Книга Екклесиаста,
или Проповедника, 1:13

БЛАГОЧЕСТИВЕЙШЕМУ САМОДЕРЖАВНЕЙШЕМУ

ВЕЛИКОМУ ГОСУДАРЮ

ИМПЕРАТОРУ

АЛЕКСАНДРУ ПАВЛОВИЧУ

САМОДЕРЖЦУ ВСЕЯ РОССИИ

Часть первая

СОТВОРЕНИЕ МИРА
И
ИСТОРИЯ
ПЕРВОГО МИРА

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

В толковательных сочинениях на Св. Писание обыкновенно предполагается, что читатель будет иметь оное пред глазами при чтении толкования. Сие предположено было и в сей книге при первом ее издании. Но ныне рассуждено внести в нее и самый текст книги Бытия на русском наречии, как для облегчения читающих, так и для того, чтобы продолжающемуся ныне прохождению Св. Писания с древнего, не всем понятного, на новое вразумительное наречие по возможности уготовлять путь далее. Только места Св. Писания, служащие к подтверждению истолкований, большею частью не выписаны, а указаны числами глав и стихов, ибо внесение текста их в сию книгу увеличило бы ее чрезмерно.

Разбор некоторых еврейских слов может быть предоставлен имеющим потребность и средства заниматься исследованиями сего рода. Прочее, каково есть, предлежит суду каждого.

Все, какие здесь встретятся выражения текста, не от слова до слова согласующиеся с текстом славянским, равно и указания, по которым славянский текст не представляет искомого слова или мысли, соответствуют еврейскому тексту, а в изречениях, приведенных из Нового Завета, — греческому.

Произношение имен собственных по возможности удержано употребленное в переводе славянском, как уже знакомое. Отступлено от оного в тех случаях, где для предупреждения погрешностей или недоразумений нужно было с точностью следовать еврейскому произношению.

Нет сомнения, что и весь настоящий опыт, и особенно та его часть, где изыскивается *дух писмени* и *случаи* древности рассматриваются как предуставленные *образы* (1 Кор. X. 11) будущего, имеют нужду в снисхождении читателей к недостаткам писавшего. Если, однако, сим опытом дан будет некоторым случай к размышлению и побуждение к более успешному испытанию Писаний, то сие будет уже великою наградою для трудившегося.

Августа 29, 1819 г.

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издание Священных книг Ветхого Завета в русском переводе привлекло к ним особенное внимание ревнителей благочестия. Но опытов истолкования на книги Священного Писания на русском языке мы имеем очень немного, и притом на отдельные только книги Священного Писания*. Между сими опытами первое по достоинству место занимают Записки на книгу Бытия, составленные ректором Санкт-Петербургской Академии, архимандритом, ныне митрополитом Московским Филаретом, но и они, изданные вторым тиснением сорок восемь лет назад, ныне сделались чрезвычайно редкою книгою.

Приняв во внимание настоятельную нужду чад Православной Церкви в пособии для уразумления важнейшей из книг Писания, пове-

* Например, Иринея, архиеп. Псковского «Толкования на 12 Пророков», 1821 г., и неизвестного автора на кн. Иова, 1860 г.

ствующей о происхождении мира и человека, Общество любителей духовного просвещения ходатайствовало пред автором Записок на книгу Бытия о дозволении напечатать их новым изданием. Позволение дано с любовью и готовностью служить благу Церкви, и новое издание Записок предлагается вниманию благочестивых читателей. Да послужит оно чадам Православной Церкви пособием к уразумению истинной истории о начале мира и человека! И если за труд издания позволительно желать какого-либо воздаяния, то издатели просят читателей, чтоб они с их молитвами соединили и свои молитвы о сохранении драгоценной жизни писателя.

3 июля 1867 г.

ПРЕДУГОТОВЛЕНИЕ К ЧТЕНИЮ КНИГИ БЫТИЯ

I. НАЗВАНИЕ КНИГИ БЫТИЯ

Название *книги Бытия* не всегда было ее названием. Священные писатели сию и прочии книги Моисеевы приводят под одним наименованием *Закона Моисеева* или *Моисея* (Лк. XXIV. 27. 44). Ныне евреи каждую из пяти книг Моисеевых называют тем словом, которым начинается ее текст: почему книга Бытия у них надписывается בראשית *Берешиф,* что значит *В начале.* Греческое имя ее *γένεσις,* которое означает *бытие, рождение, происхождение,* заимствовано из нее самой (II. 4. V. 1) и приличествует ее содержанию.

II. ЕЕ ПИСАТЕЛЬ

О Моисее, как писателе книги Бытия и вместе с нею четырех следующих книг Священного Писания, составляющих в сем отношении одно с нею в течение трех тысяч лет от времен Моисея, не изъявляли сомнения даже и такие люди, как Цельс, Порфирий и Иулиан. Смелое суждение некоторых новейших испытателей, которые или совсем отъемлют у него его писания, или мнят видеть их поврежденными, уже довольно слабое по своей новости, опровергается рассматриванием самых сих писаний и непрекаемым о них свидетельством последующих писателей священных и Самого Иисуса Христа.

Три рода предметов находятся в пятикнижии:

а) то, что было до Моисея. И сие, без прекословия, могло быть описано Моисеем;

б) то, что происходило в его время и пред его глазами. Что сие действительно писано Моисеем, то ясно видеть можно из многих мест пятикнижия. Он написал заповеди, полученные от Бога на горе (Исх. XXIV. 4), и читал сию *книгу Завета* пред народом (7). Беседуя с народом пред вступлением его в землю обетованную, он указывал уже на существующую книгу Закона (Втор. XXVIII. 58. 61, XXIX. 20. 27) и потом,

дополнив ее, отдал для хранения при ковчеге Завета (XXXI. 9. 24—26). Бог в особенности повелел ему написать свой суд на Амалика (Исх. XVII. 14), обличительную и пророческую песнь о судьбе народа израильского (Втор. XXXI. 19), и даже порядок станов, или мест, где останавливался он во время путешествия (Числ. XXXIII. 2). Из сего нетрудно сделать заключение о писателе всего пятикнижия, в котором современные Моисею происшествия описываются таким образом, что показывают писателя самовидца. Все же вообще находятся в столь тесной взаимной связи, что показывают одного писателя, например. Быт. 11. 3. Исх. XVI. 23. Быт. VII. 2. 3. Лев. I. 2. 14. XI;

в) то, что принадлежит временам, бывшим после Моисея. Немногие сего рода места, не состоящие в необходимой связи с целостью книг Моисеевых, руками Иисуса Навина, Ездры или других избранных Духом Святым продолжателей и хранителей Священного Писания, могли быть внесены с намерением объяснения или пополнения, соответственного их временам. Быт. XIII. 18 (см. Ис.Нав. XIV. 15. XV. 13). Быт. XXXVI. 31—43 (см. 1 Пар. 1. 43—54). Исх. XVI. 35 (см. Иис. V. 12). Втор. XXXIV. 2) Иис. I. 8. 4 Цар. XXII. 8. Дан. IX. 11. Неем. VIII, 1 Ин. 1. 17. 45. V. 46. Из сих немно-

гих указаний на книги Моисеевы уже можно видеть, что те же самые, которые под сим именем существуют ныне, так же существовали, употреблялись и признаваемы были во время земной жизни Иисуса Христа, после плена вавилонского, во время самого плена, во времена царства Иудейского, и в первые дни после смерти Моисеевой. Текст самаритянский и греческий перевод, столь давно отдаленные особенною судьбою от текста еврейского, также суть неподозрительные свидетели о подлинности целого состава оных.

III. ДОСТОВЕРНОСТЬ ПИСАНИЙ МОИСЕЕВЫХ СО СТОРОНЫ ЕГО ЛИЦА

Непререкаемое достоинство бытописанию Моисееву дает его богодухновенность, неизменно свидетельствуемая и всегдашним мнением, и событиями ветхозаветной и новозаветной Церкви. Недоверчивым испытателям во свидетельство достоверности Моисея могут быть указаны следующие особенные принадлежности его лица:

1) воспитание при дворе фараона во всей премудрости египетской (Деян. VII. 22), которого, впрочем, выгодами он не пленился;

2) откровения многократные, продол-

жительные и беседования с Богом *устами ко устам* (Числ. XII. 7. 8);

3) обильный дар чудотворений;

4) вождение народа Божия и служение Божественному законодательству;

5) беспристрастие, с каковым он повествует унизительные для себя происшествия без застенчивости (Числ. XII. 1), говорит о добрых качествах и не скрывает своего греха и наказаний (Числ. XX. 12);

6) бескорыстие, с каковым он отказывался от благословения Божия и спасения своего, для спасения народа (Исх. XXXII. 10. 32), и умер, не оставив детям никакого достоинства (1 Пар. XXIII. 14).

IV. ВРЕМЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ КНИГИ БЫТИЯ

Время, в которое написана книга Бытия, можно рассматривать вообще в отношении к роду человеческому и Церкви и в особенности в отношении к состоянию еврейского народа и жизни Моисея.

Священные книги начинают являться тогда, когда устное предание становится недостаточным средством к сохранению в чистоте истин веры и истории Церкви. Поелику пре-

делы жизни человеческой сократились, понятие о Боге и законе естественном в большей части рода человеческого затмилось. Избранное Богом племя возросло в народ, но в котором редкие способны были к непосредственному просвещению от Бога и который также был в опасности потерять веру и самое бытие свое.

Иосиф Флавий и Филон утверждают, что книга Бытия написана Моисеем в земле Мадиамской, когда евреи страдали в Египте. Христианские писатели охотнее полагают сие после открытия имени Божия в Хориве (Исх. III. 14) и после законоположения в пустыне, ибо и то и другое в книге Бытия принято как известное (Быт. II. 4. VII. 2).

V. ПРЕДМЕТ ЕЕ

Нельзя почитать книгу Бытия ни летописью всемирною, ибо ее сказания до времен Авраама кратки и касаются некоторых народов преимущественно; ниже полною летописью еврейскою, ибо в ней опущены некоторые происшествия, упоминаемые последующими Пророками. Предмет книги составляют: происхождение мира, человеческого рода, веры, еврейского народа; судьба древних племен и

история Церкви патриархальной. Сие повествование объемлет по обширнейшему летосчислению греческому 3799, а по кратчайшему еврейскому 2369 лет. Сокращение книги Бытия и ее дух изображены в Послании к Евреям (XI. 1 – 22).

VI. ЕЕ ЦЕЛЬ

Из соображения содержания сей книги с обстоятельствами ее происхождения открывается ее цель:

1) Всеобщая — показать Бога Творца и Промыслителя вопреки заблуждениям языческим и возвысить понятие о законе естественном, униженное обычаями.

2) Особенная и существенная — изложить для сохранения, утверждения и распространения учение о Мессии в обетованиях о Нем (III. 15, 18) в его родословии, в пророчествах (IX. 26. 27. XLIX. 10), в преобразованиях исторических (XXII) и обрядовых (XVII. 10 – 14).

3) Частная и случайная — утешить благодатными обетованиями бедствующих евреев и показать от первых дней мира положенные основания законов, данных чрез Моисея (Быт. I. 14. II 3. IV. 3. 4. VII. 2. 3).

VII. РАСПОЛОЖЕНИЕ ЕЕ ЧАСТЕЙ

Главный порядок, какой примечается в повествовании книги Бытия, есть простой порядок времени.

Расположение частей, ее составляющих, может быть представлено в следующих чертах.

Сотворение мира (I—II. 3) и человека (II. 4—25).

История первого мира. В ней содержится:

— история падения и обетование о восстановлении человека (III);

— история падшего человека; жизнь Каина и Авеля (V. 1—16); распространение отверженного племени (17—24); распространение племени благословенного (25, 26); родословие и летосчисление племени благословенного (V); кончина первого мира (VI—VIII. 19).

История патриархальной Церкви по потопе; обновление мира (20—22); обновление Церкви (IX. 1—17); история Ноя и сынов его (18—29); потомство сынов Ноевых (X); рассеяние народов (XI. 1—9).

Родословие и летосчисление потомства Симова (10—26); жизнь Фарры (27—32); происхождение и образование избранного народа Божия и его патриархи. Авраам. Его переселение в землю обетованную (XII. 1—9);

путешествие в Египет (10—20); разлучение с Лотом (XIII); плен и избавление Лота (XIV); откровение Аврааму о судьбе его потомства (XV); рождение Измаила (XVI); завет (XVII). Божественное посещение с предречением о рождении Исаака (VIII. 1—15). Погибель Содома и странные приключения Лота (XIX. 16). Искушение Авраама в Герарах (XX). Рождение и унаследование Исаака (XXI. 1—21). Союз Авраама с Авимелехом (22—34). Великое искушение и обетование (XXII. 1—19). Смерть Сарры и брак Исаака (20—XXIV). Последние приключения Авраама (XXV. 1—18).

Исаак. Рождение и свойства двух сынов его (19—34). Искушения Исаака и божественные утешения (XXVI). Благословение сынов и последствия от сего (XXVII—XXVIII. 9).

Иаков. Путешествие в Месопотамию (XXVIII. 10—XXXIII). Несчастие Дины и мщение (XXXIV). Богослужение и Богоявление в Вефиле (XXXV. 1—15). Некоторые происшествия семейные (16—29). Род Исава (XXXVI).

Иосиф. Его несчастие домашнее (XXXVII). Приключение Иуды и Фамари (XXVIII). Искушение и возвышение Иосифа в Египте (XXXIX—XXVI). Переселение евреев в Египет (XLII—XLVII). Завещание Иакова Иосифу (28—31). Благословение детей Иосифовых

(XLIX). Последнее пророчество и смерть Иакова (XLIX). Погребение Иакова (L. 1 – 14). Последние дни Иосифа (15 – 26).

СОТВОРЕНИЕ МИРА

Б. I — II. 3

Описывая сотворение мира, Моисей показывает: начало мира вообще (I. 1), шестидневное продолжение творения (2 — 31), торжественное окончание творения (II. 1 — 3).

НАЧАЛО МИРА ВООБЩЕ

I. 1. В начале Бог сотворил небеса и землю.

В понятие о начале мира вообще по необходимости входят и в кратком оказании Моисея излагаются следующие понятия: а) предел, от которого начинается бытие мира, б) действие, которым он получает бытие, в) причина,

производящая бытие, г) предмет, получающий бытие.

а) Предел, от которого начинается бытие мира, означен словом: *В начале.* Соломон в описании премудрости (Притч. VIII. 22) и Иоанн в изображении Бога Слова (Ин. I. 1) употребляют то же слово, без сомнения, указательно на сказание Моисея. Здесь оно дает разуметь, что мир не есть совечен Богу и сколько, по-видимому, неопределенно, столько прилично для означения неизъяснимого предела, который, с одной стороны, касается неизмеримой вечности, а с другой — ограничивает измеряемое время.

б) Действие, через которое мир получил бытие, названо *сотворением.* Замечают, что употребленное здесь св. писателем слово ברא более значит, нежели יצר *образовал* или עשה *соделал* и показывает *произведение вещи новой и необычайной* (Иер. XXXI. 22). Посему сотворение должно понимать таким действием, которое не предполагает никакого вечного вещества, из которого бы тварь была устроена, и никакой силы вне творящего.

в) Причина творения есть Бог. В сем месте еврейского текста слово אלהים *Элогим,* собственно *Боги,* выражает некую множественность, между тем как речение ברא *сотворил*

показывает единство Творца. Чтобы изъяснить сей необыкновенный состав слов, некоторые доразумевают пред словом אלהים слово אלה, но сия догадка опровергается тем, что сии слова и в совокупности употребляются во множественном числе: אלהיכם הוא אלהו כי יהוה אלהים *ибо Иегова Боги ваши есть Боги Богов* (Втор. X. 17). Другие производят сей образ выражения от язычников, но сие мнение основывается на недоказанном предположении, будто язык еврейский не есть первоначальный язык патриархов, а заимствованный ими от язычников. Иные принимают сие за выражение благоговения или относят просто к свойству языка еврейского, но в обоих сих случаях можно снова сделать вопрос: откуда происходит сей род почтительного выражения или сие особенное свойство языка? Итак, догадка о указании сим образом выражения на таинство Св. Троицы заслуживает уважения. Да и почему бы Моисею в изображении столь величественного действия, как сотворение мира, предпочесть другим употребляемым евреями наименованиям божества слово אלהים, которое означать может *богов, ангелов и вельмож*, если бы он не находил в сем слове того преимущества, что под покровом его мог

прозорливым показать высочайшую тайну Божества, не ослепляя светом ее зараженных многобожием времен и народов?

г) Предмет, или следствие творящей силы Божией Моисей называет *небесами* и *землею*. Имена сии, вместе взятые, обыкновенно знаменуют целое творение. В особенности в сем месте *небеса* не суть ни воздушное, ни звездное небо, ибо *твердь* создана во второй и украшена светилами в четвертый день. Можно здесь разуметь *небеса небес* (3Цар. VIII. 21), или мир *невидимый* (Кол. I. 16). Ибо небесам не приписывается здесь того нестроения, в каком представляется новосотворенная земля и сам Бог говорит у Иова (XXXVIII. 4 —7), что когда Он *основывал землю*, тогда уже *восклицали сыны Божии*.

Василий Великий в первой беседе на шестоднев о начале мира вышних духов рассуждает так: *было, вероятно, и прежде сего мира, что, впрочем, хотя может быть созерцаемо умом, но неудобосказуемым представилось* (Моисею) *как несоответственное состоянию еще начально только руководствуемых и младенцев, — было некое предшествовавшее бытию мира состояние, свойственное премирным силам, превысшее времени, вечное, присное. Создания же в нем Творец всяческих и*

Зиждитель совершил сии: умный свет, свойственный блаженству любящих Господа, естества мысленные и невидимые, и все украшение умных существ, которые превышают наш разум и которым даже и наименований обрести невозможно. Сии наполняют сущность мира невидимого, как поучает нас Павел, говоря: яко тем создана быша всяческая, аще видимая, аще невидимая, аще престоли, аще власти, аще силы, аще Ангелов воинства, аще Архангелов начальства. Когда же надлежало, наконец, сей мир ввести в среду сущих, и проч.

Земля в противоположении с небесами, знаменующими невидимый мир, означает первоначальное вещество и как бы семена всего мира видимого.

ШЕСТИДНЕВНОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ ТВОРЕНИЯ

Шесть дней творения не означают собственно ни толикого же числа степеней разумения, по которым Ангелы восходят в познание естества вещей, как догадывался Августин (de Genes. Ad lit. L. IV, c. 28), ибо творения нельзя смешивать с познанием, ни такого продолжения времени, в которое бы вещи по законам только природы образовались и рас-

крылись из сотворенных в начале неба и земли. В таком случае дни творения не различествовали бы от дней Провидения, и не можно было бы сказать, что *Бог окончил днем седьмым дело свое и почил* (Быт. III).

Итак, *дни творения* показывают истинный порядок непосредственных действий Творческой силы, совершившихся в определенное время.

Происхождение *шестеричного* или *седмеричного* числа оных сокрыто в премудрости Божией. В нашем разумении постепенное образование мира имеет то преимущество, что показывает нам свободу, с каковою Творец являет в тварях благость свою, как и когда хочет; совершенную зависимость тварей, которые Ему обязаны не только все бытием, но и каждая образованием и совершенством; и, наконец, святость порядка природы, который во всех частях своих происходит от Бога и в происхождении тварей сливается с непосредственным действием Творца.

Описание шестидневного творения в собственном смысле не распространяется на мир духовный, ибо Моисей, сказав о *сотворении небес и земли*, оставляет оные и занимается сею. Напротив того, не ограничивается оно и одним земным шаром, потому что упомина-

ется между прочим и о сотворении светил (14). Итак, определенный предмет описания сего есть мир видимый.

Моисей описывает шестидневное творение не как естествослов, для одних мудрых, но как богослов, для мудрых и простых вкупе. По сему о высоких действиях Божества он изъясняется, по возможности, сообразно с их достоинством и, однако, чувственно и человекообразно. Точка зрения, с которой он их рассматривает и описывает, в мироздании есть земля, а на земле — место пребывания первых человеков, то есть рай, насажденный *на востоке* (II. 8), в той части земли, на которую прежде всех воссиял новосотворенный утренний свет (I. 3, 4). В сем месте должен поставить себя зритель творения, дабы войти в созерцание божественного дееписателя; и потом пусть вообразит, что еще нет ни животных, ни растений, ни стихий, ни света, что бытие только заступает место ничтожества. Теперь Моисей проведет перед ним шесть дней творения.

ДЕНЬ ПЕРВЫЙ

2. Но земля была необразованна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над

водами. 3. И сказал Бог: да будет свет; и стал свет. 4. Бог увидел, что свет хорош, и отделил Бог свет от тьмы. 5. И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью. И был вечер, и было утро: день один.

В описании первого дня изображается первоначальное состояние видимого мира, образ творческого действия, первый вид сотворенных вещей, одобрение сей части творения, первое действие первого вида сотворенных вещей, то есть света, время сея части творения.

Первоначальная *земля необразованная и пустая* не означает земного шара, поелику он образовался не прежде *отделения вод, которые под твердию, от вод, которые над твердию*, и поелику земля оная в сем состоянии противополагается устройству всего видимого мира. Итак, *землею* называется здесь вещество сего мира вообще, потому что земля есть ближайший предмет созерцания в сотворении мира, потому что противополагается небу или миру духовному, наконец, потому что в сем состоянии не может еще иметь определительнейшего наименования.

Качество первоначальной земли, или всеобщего вещества, изображается словами: **תהו ובהו**, по переводу семидесяти толков-

ников: *αοϱαιος και ακαιασκευαστος — невидима и неустроена;* по Акиле: *κενωμα και ουδεν — пустота и ничто;* по Феодотиону: *κενον και ουδεν — нечто пустое и ничтожное;* по Симаху: *αϱγον και αδιακϱιον — нечто праздное и безразличное.* Еврейские слова по их производству и употреблению (Ис. XXXIV. 11. Иер. IV. 23) знаменуют *изумляющую пустоту.* Сим означается вещество не качествованное положительным и определительным образом и не имеющее тех видов и форм, которые мы соединяем с понятием о вещах сотворенных.

То же самое вещество называется *бездною* в знаменовании пространства, не разграниченного разнообразием вещей.

Более тонкие части сего вещества и вообще недостаток постоянных образов, по которому оно из известных родов тел наипаче долженствовало приближаться к свойству жидких, изображаются еще наименованием *воды.* Ибо вода, в обыкновенном смысле взятая, отделена от всеобщего смешения во второй и третий день творения.

Над безднóю вещества представляется *тьма.* Это не есть тень, какова тьма ночная по сотворении солнца, но совершенное отсутствие света, который не был еще сотворен. *Над бездною* или *на лице бездны* полагает ее бытописатель не

потому, чтобы относил ее к некоторой только части веществ, но по применению сего понятия к обыкновенному понятию о свете, который сверху приходит и наипаче является на поверхности вещей.

Изъясняя образ творческого действия, Моисей представляет *Духа Божия*, носящегося над водами, и Бога, глаголющего к тварям не сущим, дабы дать им бытие.

Под именем *Духа Божия* нельзя разуметь Ангела, поелику оное не употребляется в таком знаменовании, ни ветра, как у Псалмопевца (CXLVIII. 7), ибо какой ветер прежде разделения стихий? Не довольно разуметь со Златоустом просто *животворящую силу* Божества — в изображение действий собственно Божеских Дух Божий, по обыкновенному сего слова употреблению в Св. Писании, знаменует третью ипостась Св. Троицы (VI. 3. Пс. XXXII. 6. Иов. XXXIII. 4. Деян. IV. 25. VII. 51).

Действие ипостаси Святого Духа изображается словом מרחפת, которым в другом месте (Втор. XXXII. 11) Моисей выражает действие птицы, *гнездящейся* или сидящей с распростертыми крыльями над птенцами и их согревающей. В приложении к творению сей символ изображает такое действие, которым

Творящий ближайшим образом сообщает жизненную силу творимому, не сообщая, однако, ему самого существа Своего и не смешиваясь с ним.

Переход от всеобщего приготовительного действия Творческой силы к действительному образованию особливых видов тварей изображается словами: *сказал Бог. Сказать,* по свойству еврейского языка, иногда означает *помыслить, вознамериться* (Исх. II. 14. 2 Цар. XXI. 16). Итак, *глаголание Божие* есть решительное *изволение Божие.*

Образ действования чрез *слово* приписывается Богу в ознаменование величества Его, так как и между человеками образ действования чрез слово есть возвышеннейший и тончайший. Его всемогущества, так как и в человеческих вещах действование словом предполагает большее могущество, нежели действование телесною силою; наипаче же премудрости Его, так как и внешнее человеческое слово есть орган премудрости.

В слове *сказал* можно также находить таинство ипостасного Слова, которое здесь, подобно как и Дух Святый, поставляется Творцом мира. Гадание сие объясняют Давид (Пс. XXXII. 6), Соломон (Притч. VIII. 22—29) и Иоанн (I. 1—3), которые, очевидно, приспо-

соблюдают выражения свои к Моисею. Сие предвечно рождаемое в Боге Слово и Премудрость глаголет из бесконечной вечности Божией в круг времени к тварям, когда в них должна открыться Премудрость Божия.

Под именем первосозданного *света* Ориген и Августин разумеют Ангелов, но сей свет составляет день (5), следственно, есть чувственный. Свет производится прежде всех вещей для того, по замечанию Амвросия, чтобы имевшие открыться красоты мира были видимы. По рассуждению естествоиспытателей, для того, что есть сущность тончайшая, сильнейшая и необходимейшая к бытию и образованию других вещей. Наконец, прежде солнца и светил для того, да видим Божие могущество, являющее силу света прежде органов ее, и да не чрезмерно удивляемся величию сих органов.

Бог от вечности *видит* и находит сообразными со Своею премудростью и благостью Свои творения. Моисей, вводя Бога человекообразно, по совершении каждой части творения одобряющего ее, удостоверяет нас о совершенстве каждой твари в своем роде и для своей цели, хотя бы мы ее и не знали, и тайно нас укоряет нарушением совершенства тварей (Рим. VIII. 20).

Отделение света от тьмы совершилось или через самое сотворение оного и отделение от вещества темных тел, или чрез особливое движение, которым он, заняв часть пространства, положил в природе основание тем кругообращениям, которые чрез попеременное действие света на разные стороны земли образуют на ней свет и мрак, день и ночь.

Когда Бог представляется дающим свету имя *дня* и тьме имя *ночи*, то сим показывается Божие владычество над сотворенным светом и власть паки уничтожить его имя и бытие, ибо наречение имени есть знамение владычества (II. 19. 20. Дан. I. 7. 2. Пар. XXXVI. 4) и сходство первого дня со всеми последующими, которым озаряемый Божественным же светом разум первого человека дал имена дня, ночи, утра, вечера.

В описании первого дня полагается прежде *вечер* и потом *утро*. Дабы понять возможность сего порядка времени, зритель миросоздания пусть поставит себя мысленно на той черте, которая по образованию земли должна составлять ее очертание, и в том месте, где должен быть насажден рай. Потом пусть вообразит, что новосотворенный свет, проникая сквозь неустроенное вещество до оной черты, является от сея точки зрения на

Востоке. Время, протекшее от начала творения до явления света, есть Моисеев первый *вечер*, сумрак или ночь; явление новосотворенного света — *утро*; время, в которое он должен оставить горизонт Эдем, — конец первого дня.

День первый Моисей называет *одним* или просто, полагая имя количества вместо имени порядка; или с особенным намерением для означения того, что, несмотря на беспримерную его ночь, он не был более как один день обыкновенный; или, наконец, для того, что по сей первоначальной ночи он был *единственный*[1].

ДЕНЬ ВТОРОЙ

6. Потом Бог сказал: да будет твердь посреди вод; и да отделяет она воды от вод. 7. И создал Бог твердь; и отделил воды, которые под твердию, от вод, которые над твердию: и стало так. 8. И назвал Бог твердь небом (и увидел Бог, что это хорошо). И был вечер, и было утро: день второй.

В описании второго дня творения примечать должно творимый предмет, его действие в образовании целого, наречение, одобрение, время сего творения.

Предмет творения второго дня есть *твердь* רקיע. Некоторые новейшие толкователи прелагают: *простертие,* или *пространство,* выводя сие понятие из употребления слова רקע (Ис. XL. 19), но семьдесят толковников, сообразно как с знаменованием и употреблением слова רקע (Пс. CXXXV. 6. Ис. XLII 5. XLIV. 24), так и с понятиями древних о небе[2], постоянно переводят: *στερεωμα — твердь,* которая как бы силою существа своего дает твердость и прочность образованиям небесных и земных тел. Твердью называет Моисей не только воздух, окружающий землю (20), но и небо звездное (14).

Сотворением тверди положено разделение *между водами, которые под твердию, и между водами, которые над твердию.*

Воды над твердию, по мнению некоторых, должны быть облака (Пс. CIII. 3. Иов. XXVI. 8). Но собрание паров в облака не свойственно называть *отделением воды от воды.*

Можно думать, что водою бытописатель называет здесь то, что прежде назвал *бездною,* с тем различием, что сие неустроенное вещество по сотворении света частью сделалось прозрачным. По сему понятию, дабы представить себе разделение вод сообразно с описанием Моисея, зритель мироздания пусть

вообразит себя на образующейся земле в минуту повеления Божия о бытии тверди. Прежде свет сквозь неустроенное вещество, находившееся между им и землею, проходил как бы сквозь воду. Теперь, когда должна явиться чистая твердь, грубейшие части оного водообразного вещества частью стремятся к земле и, соединяясь с нею, открывают ее очертание, частью по такому же действию восходят вверх, то есть к другим непрозрачным телам, находящимся в небесном пространстве, для которых также долженствовала открыться твердь.

Впрочем, многие из отцев Церкви, как то: Иустин, Василий, Златоуст, Феодорит, Амвросий, Августин, полагают некие особливые воды, находящиеся, по выражению псалма (CXLVII. 4) и песни трех отроков (Дан. III. 60), *превыше небес*. Вместо бесплодного исследования сего мнения довольно признаться с Августином, что *достоверность Св. Писания простирается далее пределов нашего разумения*. Божественное *наречение тверди небом* показывает, что она в самом начале своем явилась точно в том состоянии, в каком сделалась известною человеку и получила от него имя неба; и что ее таковое состояние не есть случайное и коловратное, но постоянное и

пребывающее. За сотворением и наречением тверди в тексте семидесяти следует обыкновенное одобрение: *και ειδεν ο θεος οτι καλον.* Но в тексте еврейском и самаритянском сего не находится. Те, которые опущение сие относят к намерению писателя, полагают причиною оного то, что разделение вод, творение второго дня, продолжается и достигает совершения в третий день, почему в сей день, соответственно различным видам творения, одобрение произносится двукратно. *Второй,* как и *третий день* творения не сходствует с последующими в том токмо, что действия, которые ныне производит солнце, производил тогда первосозданный неустроенный свет, занимавший часть небесного пространства.

ДЕНЬ ТРЕТИЙ

9. Потом Бог сказал: да соберутся воды под небесами в одно место; и да явится суша: и стало так; (и собрались воды под небесами в свои места, и явилась суша). 10. Бог назвал сушу землею, а собрание вод назвал морем: и увидел Бог, что это хорошо. 11. И сказал Бог, да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, и дерева плодовитые, приносящие по роду своему плод, в котором семя их на

земли: и стало так. 12. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерева, приносящие плод, в котором семя их по роду их: и Бог увидел, что это хорошо. 13. И был вечер, и было утро: день третий.

В творение третьего дня Моисей представляет образование и усовершенствование собственно нашей планеты. Смотря по тому, что в описании второго и четвертого дня является действие Творца в целом мироздании и что земля составляет малейшую часть сего целого, трудно удостовериться, что ею одною ограничивалось в третий день творческое действование. Можно полагать, что в сей день и прочие однородные с нею, то есть темные тела небесного пространства получили более определенное образование, им свойственное. Но поелику нам неизвестно в подробности настоящее их состояние, то неуместно было бы повествовать и о его начале. Итак, бытописатель довольствуется показать на нашей планете разделение воды и происхождение царства растительного.

Вода по своей плотности и тяжести занимает средину между воздухом и землею, почему естественно долженствовала обымать поверхность земного шара. Но творческое слово собирает оную *в одно место* (которое

преимущественно составляет океан, имеющий видимое или тайное сообщение со всеми водами земного шара) и по разнообразном совокуплении твердых частей земного вещества возводит на поверхность *сушу*. Св. Писание нередко прославляет сие действие, как чудо силы творческой (Иов. XXXVIII. 8–11. Пс. XXXVII. 7).

Произвести растения Бог повелевает *земле*, потому что начала происхождения их заключены были в ее матернем недре, и потому что впоследствии к ней наипаче они долженствовали быть привязаны местом своего бытия необходимостью питания.

Три рода растений именует здесь Моисей: **דשא** *зелень* мелкую; **עשב** *траву*, у которой можно видеть семя; **עץ** *древо*, куда относятся и кустарники. Нет сомнения, что сим означается все царство растений.

К сей же части творения относить можно по ближайшему сродству и царство ископаемое: ибо все виды тварей бытием своим должны быть обязаны Творцу. Но бытописатель ограничивает себя тем, что более известно и видимо.

Рассматривая творения третьего дня в отношении к общему порядку шестидневного творения, можем приметить, что образова-

ние тварей идет от единообразного к разнообразному и от грубейшего к тончайшему. Что растения производятся прежде солнца, толико нужного для бытия их, да явится всемогущество Творца, и прежде животных, потому что приготовляются сим последним в пищу.

Когда Бог произносит свое одобрение на все царство растений, человек не должен восставать против сего, находя некоторые из них вредными и ядовитыми. Если бы падение человека не растлило всей земли, то мы бы видели в них только пользу и благо. Ныне, говорит Августин о животных, но его мысль распространена быть может и на другие твари, *если ты находишь их полезными — хвали Бога; если бесполезными — предоставь их Богу, их художнику; если вредными — дивись, грешник, Божией благости, поелику наказание она делает тебе случаем к подвигу.*

ДЕНЬ ЧЕТВЕРТЫЙ

14. Потом Бог сказал: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и знамений, и времен, и дней, и годов; 15. и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю: и

стало так. 16. И создал Бог два светила великие; светило большее для управления днем, и светило меньшее для управления ночью, и звезды; 17. и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светили на землю; 18. и чтобы управляли днем и ночью, и чтобы отделяли свет от тьмы: и Бог увидел, что это хорошо. 19. И был вечер, и было утро: день четвертый.

В описании четвертого дня творения излагаются сотворение светил, их назначение, их различие. Повеление Божие о бытии светил изображается словами: יהי מקארות *будь светила.* Свойство языка счастливо приближается здесь к свойству изображаемого понятия и показывает, что бытие столь многочисленных, столь великих и величественных тел небесных всемогуществу Божию не более стоило, как произведение одной малой твари на малой земной планете.

Действие, которым произведены светила, по всей вероятности, есть сосредоточение в определенных местах и совершеннейшее образование первосозданного света, с утверждением для сих органов его постоянных законов и круга деятельности.

Светила назначаются для знамений не только разумевательных, вместе с прочими

тварями, являющих Божество (Рим. I. 19, 20), но и проразумевательных о действиях естественных (Мф. XVI. 2. 3) и указательных на действия Промысла в роде человеческом (Мф. XXIV. 29. Лк. XXIII. 45. Деян. II. 20). Только в сем последнем отношении светила должны быть знамениями в руке Вседержителя, а не в произвольных гаданиях человеческих.

Также для *времен* постоянных: מועדים. Таковые времена суть естественные, как то: четыре времени года, время сеяния, время жатвы, общежительные, гражданские и священные, каковы суть в особенности, по приспособлению Моисея к обычаям евреев, праздники.

То же и *для дней и годов:* да положится число и мера бытию мира и всего в нем содержащегося, и событию и Божиих предопределений и обетований, долженствующих в нем совершиться.

Назначаются они также *светильниками,* дабы не только день, но частью и ночь имела потребную меру света.

Бытописатель не раскрывает здесь сильного действия светил на естественное состояние других телесных существ, но представляет оное служебными тварями для земли и земнородных частью потому, что он не имел в

виду глубоких испытателей естества, но приспособляется к общему смыслу; частью для того, чтобы противопоставить свое сказание о происхождении и назначении светил мнению о их божественности, к которому древность толико была наклонна (Втор. IV. 19).

Моисей не говорит о звездах неподвижных и планетах или о небесных телах собственно светлых и сияющих заимственным светом, по понятию нынешних испытателей естеств, но, рассматривая творение с земли, полагает между светилами различие по их видимой величине и по степени влияния их на земные вещи. Посему солнце называет светилом большим, луну — светилом меньшим. Прочие тела небесные совокупляет в один разряд звезд.

Происхождение светил, имеющих заимственный свет, можно представить себе так, что они, будучи приемлемы в качестве темных тел, получили, подобно как земля, свойственное им образование в предыдущие дни творения. Будучи же рассматриваемы в состоянии светил, прияли сей образ бытия чрез образование собственно светлых тел небесных. Догадка сия выводится из того, что из вещества первосозданного света можно производить только собственно светлые тела; и

оправдывается тем, что посредством оной соразмерность частей творения со днями творения становится ощутительнее.

ДЕНЬ ПЯТЫЙ

20. Потом Бог сказал: да породят воды пресмыкающихся, души живые; и птицы да полетят по земле, под твердию небесною. 21. И сотворил Бог рыб великих, и все животные живые пресмыкающиеся, которые породили воды по роду их, и всех птиц пернатых по роду их: и Бог увидел, что это хорошо. 22. И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле. 23. И был вечер, и было утро: день пятый.

С пятым днем творения открывается происхождение в видимом мире существ, имеющих жизнь и чувство. Таковые существа поелику нам известны только на земном шаре, то на нем одном и удерживает теперь взоры зритель творения.

В порядке, по которому существа сего рода получают от Творца бытие, примечается не только постепенное восхождение от менее совершенного к совершеннейшему, но и не-

которое соответствие с тем порядком, по которому в предыдущие дни образовался мир телесный. В первые три дня вслед за сотворением света создана *твердь*, отделены *воды*, явилась *суша*. В другие три дня за образованием светил следовало происхождение животных, образом бытия соответствующих *воде*, *тверди* и *суше*.

В описании пятого дня творения представляются размышлению: творческое действие, предметы сего действия и благословение новых видов тварей. Дабы произвести первые виды животных, Бог обращает творческое слово свое к водам: *да породят воды*. Сим повелением не сообщается водам жизнедательная сила, ибо в сем самом месте действие творения приписывается Богу (21), не полагается вода единственным веществом, из которого должны произойти первые виды животных, ибо известно по опыту, что в состав каждого членовного тела входят все стихии, но показывается, что телесный состав рыб и сим подобных тварей должен быть приспособлен к естеству вод, яко их жилищу, и к веществам, находящимся в водах, яко их пище. Наконец, указуется некое начало, или как бы семя, из коего по слову творческому должен был возникнуть сей род тварей, положенное в

предопределенной для них части всеобщего естества действием *Духа Божия, носившегося над водами.*

Воззвание к водам о произведении животных, как оно читается в переводе семидесяти толковников и в славянском, подает мысль, что и птицы происходят из воды. В другом месте Моисей, по-видимому, производит птиц из *земли* (II. 19), где земля может означать не только сушу, но и землю вообще. Но нет нужды относить происхождение птиц ни к водам, ни к суше, а должно полагать, что вследствие изволения Божия они явились *летающими по земле под твердию небесною.* Ибо сие только понятие неоспоримо заключается в Божием воззвании по ближайшему переводу слов Моисеевых, и ею наипаче понятие благоприятствует примечаемому в творении соответствию между животными и стихиями.

Виды тварей пятого дня суть:

пресмыкающиеся, или по точному знаменованию слова, которое употребляет здесь Моисей, *многородящие.* Сие имя преимущественно приличествует рыбам и насекомым; в употреблении дается не только водяным, но некоторым и земным животным (Лев. XI. 20, 29). В сем месте, конечно, знаменует живущие в водах и земноводные;

птицы, летающие по земле, под твердию. Слова сии, будучи понимаемы разделительно, указывают некоторым образом и на различные роды птиц;

в особенности: תנינים. Слово сие значит змей и рыб великих.

Благословение есть изъявление *благоволения,* но в повествовании о Боге, без сомнения, знаменует и *благотворение.* В особенности часто изображается в священных книгах благословением умножение племени (XXIV. 60. Пс. CXXVII. 3—5). Посему и при сотворение животных благословением означается то действие Творца, которым он как бы в собственность дал им способность размножать свой род.

ДЕНЬ ШЕСТОЙ

24. Потом Бог сказал: да произведет земля животные живые по роду их, скот, и гадов, и зверей земных по роду их: и стало так. 25. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их: и увидел Бог, что это хорошо. 26. И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему, и по подобию нашему, и да владычествует он над рыбами морскими, и над

птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами пресмыкающимися по земле. 27. И сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию сотворил его, мужеский и женский пол сотворил их. 28. И Бог благословил их, и сказал им Бог: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. 29. Еще сказал Бог: Я даю вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, от которого есть плод древесный, сеющий семя; вам сие да будет в пищу. 30. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором есть душа живая, даю Я всю зелень травную в пищу; и стало так. 31. И воззрел Бог на все, что ни создал, и вот, все хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой.

Шестой день творения представляет сотворение животных, живущих на суше, сотворение человека, благословение человека и всеобщее одобрение тварей.

Земля, более прочих стихий мертвая, но в свою чреду *производящая животные живые*, новым образом являет мощь Творца, не зави-

сящую от помощи и насаждающую жизнь, где только восхощет.

В сотворении человека достопримечательны время его сотворения в порядке прочих существ, Божий о нем совет, его имя, образ в нем Божий, его назначение и, наконец, различие полов.

Человек созидается после всех видимых тварей. Ибо всеобщий порядок видимого творения состоял в постоянном восхождении к совершеннейшему. Человек есть малый мир, сокращение и как бы чистейшее извлечение всех естеств видимого мира. Все прочие твари земные сотворены на службу ему, и потому он вводится в мир как владыка в дом, как священник во храм, совершенно устроенный и украшенный.

Совет Божий о сотворении человека имеет у Моисея некоторый вид множества советующих. Сей образ выражения или заимствован из уст сильных земли (3 Цар. XIII. 9. 1 Езд. IV. 17), или вообще произошел из свойства языка (Иов. XVIII. 2. 3. Дан. II. 36), или вводит Ангелов в участие совета Божия (3 Цар. XXII. 20. Иов. II. 1. Дан. IV. 14), или относится к трем лицам Св. Троицы. Поелику Св. Писание изъясняется таким образом только в важных и решительных случаях, как то: при изгнании человека из

рая (III. 22), при смешении языков (XI. 7), при избрании пророка о падении народа избранного и о Мессии (Ис. VI. 8), то надобно, чтоб сей образ выражения имел некоторое особенное и величественное знаменование. Собеседования Бога с Ангелами нельзя воображать там, где собеседующим приписывается единый *образ и образ Божий* и где дело идет не о служении каком-либо, а о содействии Богу. Итак, советника или советников Божества должно искать внутри самого Божества. И мы находим их, когда видим в Св. Писании, что Бог Творец имеет Слово, или Премудрость, и Духа, что *Отец любит Сына,* который есть образ ипостаси Его (Евр. II. 3), *и показывает Ему все,* что говорит Сам (Ин. V. 20), кольми паче показывает то, что творит по образу Своему; *ибо что творит Он, то и Сын творит также* (Ин. V. 19).

Именем *совета* (Деян. II. 23. Еф. I. 11), следственно и действием советования, изображается в Св. Писании Божие *предведение и предопределение.*

Совет Божий вечен (Деян. XV. 18). Но Моисей низводит оный во время, дабы показать его тем в большей близости к человеку.

Предопределение объемлет все твари, но Моисей почти все творение представляет со-

вершившимся как бы без предварительного размышления и озабочивает Творца только человеком. Сие значит, что в предопределении человека лежит основание предопределения всех предшествовавших ему в бытии тварей и всех времен последующих.

Адам, первоначальное имя человека, принадлежавшее сперва лицу первого человека, потом роду, по общепринятому изъяснению, производится от *червленной земли* אדמה (Быт. II. 7), которую древние называли *девственною и истинною* (Флавий. Иудейские древности. Кн. I, гл. 1).

Образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собою вещи, поскольку в слове Божием часто употребляется одно из сих имен в такой же силе, как и оба вместе, (Быт. I. 26. 27. V. I. IX. 6. Иак. III. 9. Кол. III. 10).

Впрочем, знаменательнейшее из сих слов есть *образ*, который есть подобие не случайное, но взятое с первообразного.

Образ есть нечто более, нежели *след*. Все бытия показывают следы Творца, и как бы *задняя Божия*. Образ лица Божия находится только в человеке.

Так как Моисей не изъясняет, в чем состоит образ Божий, то для уразумения сего при-

бегнуть можно к сравнению сотворенного по образу с Первообразным. Итак, образа Божия можно искать:

в существе человеческой души духовном и бессмертном. Однако сии черты кажутся слишком общими;

в силах или способностях души. Амвросий, Августин и Дамаскин находят образ Св. Троицы в памяти, разуме и воле или любви;

в действительном совершенстве духовных сил, устремленных к Богу и от него непосредственно приемлющих впечатления истины и блага, или, по Апостолу (Еф. IV. 24), *в праведности и в святости истины;*

в соединении души с телом. Душа в теле, подобно как Бог в природе, будучи невидима, вся во всем присутствует, действует в нем, оживляет его, правит им и сохраняет его;

в теле, *сообразном телу славы* Богочеловека (Флп. III. 21). Но Апостол не относит сии черты к первоначальному образу Божию, когда полагает его в духе ума (Еф. IV. 23) и когда понятие образа Божия употребляет как доказательство бестелесности Божества (Деян. XVII. 29);

в отношении человека к миру Бог есть владыка всего, и человек поставлен владыкою видимого мира. Сею чертою описывают об-

раз Божий Златоуст и Феодорит, которые слова совета Божия о владычестве человека (26) принимают за объяснение образа Божия, что сомнительно.

Должно тщательно заметить, что черты сходства не всегда суть черты образа. Но как черты образа Божия в человеке не определяются словом Божиим с числительною точностью, как будто для того, чтобы он и в сем отношении был образом неограниченного и неописанного существа, то и не нужно принимать сей образ слишком в тесном знаменовании. Можно согласиться, что общее основание оного находится в существе и способностях души. Существеннейшие и живейшие черты состоят в отражении Божественной истины и благости, или в *святости* истины. Преимущества же человека более внешние и относительные суть дополнения и следствия оного.

Из сего разумения образа Божия открывается великое смотрение Божие о человеке. Человек украшается образом Божиим для того, что видимые твари созданы для него, а он для Бога; ибо ничто не может быть так любезно Высочайшему Существу, как образ высочайшего совершенства Его; и не может быть большего полномочия для обладания тва-

рями, как образ Творца. Основания образа Божия глубоко положены в душе для того, чтобы, если живые черты оного и затмятся уклонением от первоначальной *правоты*. (Еккл. VII. 30), хотя бы некие останки его удерживали человека в любви и попечении Божием (Быт. IX. 6) и не допускали до конечного отвержения; и дабы даже отпадший человек обретал, каков он был и каков должен быть[3]. Наконец, внешние преимущества человека поставлены в зависимости от образа Божия, так что с утратою его благословение Божие превратится в наказание, тварь не узнает своего владыку и восстанет против него, дабы царство Божие совсем не поглощено было неограниченным владычеством греха и смерти.

Человек предуставлен обладать всею землею. Сим ознаменовал Бог превосходство его существа и бесприкладную к нему любовь Свою; но и утвердил в нем согласие низших тварей и союз их с Самим Собою. Частные их совершенства берут свое начало и находят свой предел в общем благе, которого средоточие находится в человеке; посему он должен быть царем над всем окружающим его, дабы повсюду распространять влияние блага. Все твари должны приносить Богу служение благоговения и благодарности; если их служение не

восходит выше чувственного, человек должен быть их священником, дабы в себе вознести оное до престола Всевышнего. Твари, не одаренные разумением, должны являть разумное Божие и поведать славу Божию: человек должен быть их пророком, дабы высшим языком духа разрешать их чувственные вещания.

Различие пола не делает различия в образе Божием, хотя Апостол преимущественно приписывает его мужу в отношении к общежитию (1 Кор. XI. 7).

О первоначальном состоянии человека в отношении к различию полов достойно примечания рассуждение св. Златоуста, которое читается в его сочинении *«О девстве»: Девство из начала и прежде брака нам явилось. Брак превзошел и представился необходимым делом после; так что Адам, если бы пребыл послушен, не имел бы в нем нужды. Но как, скажешь ты, родились бы столь многие тысячи? Если сия мысль так сильно поражает тебя, то я спрашиваю тебя взаимно: как рожден Адам? Как Ева — без посредства брака? Как, скажут опять, неужели так же стали бы рождаться и все человеки? Так или иначе, я не скажу. Предмет моего рассуждения только тот, что Бог не имел нужды в браке для размножения на земле человеков.*

В благословении, данном человеку, заключаются размножение рода, владычество над тварями и назначение пищи.

Обетованием умножения рода Бог дает человеку силу производить подобных себе, почему не нужно искать иного источника человеческих душ, кроме души первого человека. Но чрез то же обетование Бог есть Творец отдаленнейших потомков Адама, равно как и его самого. И поелику каждый рождается со способностью рождать, то нет сомнения, что в Адаме получил сие благословение весь род человеческий. Оно сохранилось и среди всеобщего проклятия, ибо глубоко насаждено в природе человека.

Впрочем, те, которые рождают чада в нечистоте побуждений, смешивают свое проклятие с источником Божия благословения. Злоупотребление тем достойнейшее гнева Божия, чем святее дар Божий.

Обетования многочадия не должно принимать за повеление, налагающее необходимую обязанность рождать детей. Подобное благословение дано и бессловесным (22), для которых оно, конечно, уже не есть обязанность. Но Бог изрекает и обетования Свои так, как повеления, ибо властью призывает и поставляет пред очи события оных (Пс. CXXXII. 3).

Будучи сотворен для обладания, человек из самых способностей и сил своих мог познать свое назначение. Но сверх сего Бог торжественно вручает ему право владычества, то есть великое наставление, показывающее, что истинный Владыка тварей есть Бог и что человек должен пользоваться даруемым ему владычеством в совершенном послушании и преданности воле Божией.

Назначение земной пищи показывало человеку не совсем совершенное для духовного существа его, но еще приготовительное к полному совершенству состояние, ибо высшая духовная жизнь для своего продолжения не имеет нужды в пособии низших тварей. В пищу человеку предоставляет Бог растения. Из сличения сего постановления с подобным постановлением о пище по потопе (IX. 3), где упоминается и о животных, заключить можно, что животные вначале не были назначены в пищу человеку. Сие не противоречит праву владычества над ними, ибо употребление в пищу не есть единственное действие обладания тварями.

В особенности человеку назначаются древесные *плоды*, а прочим животным *трава*, дабы совершеннейшему принадлежало совершеннейшее.

Но исключается ли чрез сие для бессловесных употребление в пищу древесных плодов и разнородных животных? Некоторые утверждают и то и другое. Если животные сотворены в малом числе, то, по крайней мере, вначале не долженствовали они быть плотоядны. Предание о золотом веке с сим согласуется[4].

По совершении всего творения следует всеобщее одобрение тварей, произнесенное с большею силою, нежели прежде. *И воззрел Бог на все, что ни создал:* знает Он твари во всех, даже малейших частях, в сокровеннейших свойствах, в отдаленнейших действиях и следствиях, во всех отношениях и всецелом составе: *и вот все хорошо весьма.* Каждая тварь в особенности *хороша,* но в целом *хороша весьма.* Каждый день творения вносил в твари новое благо, но день сотворения человека возвысил благо всего мира.

ТОРЖЕСТВЕННОЕ ОКОНЧАНИЕ ТВОРЕНИЯ

II. 1. Таким образом совершены небеса и земля и все воинство их. 2. И окончил Бог днем седьмым дело свое, и почил в день седьмой от всех дел своих, которые он творил. 3. И благо-

словил Бог день седьмой и освятил его; ибо в оный почил от всех дел своих, которые он творил и созидал.

Описание шестидневного творения Моисей заключает кратким повторением сказанного, называя последний предел творения *окончанием*, или *совершением*, и показывая части оного под именами небес, *земли и воинства их. Воинство небесное* означает иногда звезды (Втор. IV. 19), а иногда Ангелов (Неем. IX. 6). *Воинство небес и земли* суть величественные твари всего мира, подобные воинству господствующим в них устройством и служением Промыслу в защиту праведных и в отмщение грешникам (Суд. V. 20).

Вместо *седьмого* дня окончания дела Божия перевод семидесяти толковников полагает *в шестой*. Понятие одно, но в словах вид противоречия. Может быть, греческие толковники хотели предупредить вопрос: не было ли что сделано и в седьмой день?

Последний день творения назван *окончанием всех дел* Божиих; хотя Бог *доныне делает* (Ин. V. 17). То есть Он производит новые твари, но не новые виды тварей. Продолжает творение сохранением законов естества, но не постановлением новых. Новотворит в царстве благодати (2 Кор. V. 17), промышляет в царстве природы.

Окончание творения запечатлено торжественным покоем Творца и благословением и освящением седьмого дня.

Бог *успокаивается* не от утомления, Ему не свойственного (Ис. XL. 28), но *от дел*. Сей покой не есть только *совершение дел*, но некоторое особливое последствие оного. И человеческий покой не есть совершенное бездействие, ибо совершенное бездействие невозможно; но действие сил, уравновешенных между собою и со внешними предметами действия, так как труд есть продолжаемое превозможение действующих сил над предметом действия. Подобно сему труд Божий есть действование в твари, еще не достигшей в меру совершенства, предопределенного ей премудростию и благостию Творца; но действование в тварях, пришедших в исполнение своего предопределения и, по своей возможности, сообразных с Божественными совершенствами, есть покой Божий.

Бытия телесные и чувственные не принесли покоя Богу, но человек, соединенный с Богом силою подобия его и чрез свое посредство утвердивший прочие твари в союзе с его совершенствами.

Поелику же человек при сотворении своем поставлен еще в состояние приготовления и

на пути к полному своему совершенству, то покой Божий относительный к творению есть еще преобразование и надежда того совершенного покоя, когда *будет Бог все во всем* (1 Кор. XV. 28). По сему-то, может быть, седьмому дню Моисей не дает вечера и утра, то есть продолжения, имеющего пределы.

Благословение и *освящение седьмого дня* не есть предварительное указание на закон иудейский субботы, установленной по исходе из Египта, как то некоторые полагают. Ибо Творец благословляет и освящает тот самый день, в который *почил*, и потому, что *почил от всех дел своих*. И закон говорит не о новом благословении и освящении седьмого дня, но о древнем и первоначальном (Исх. XX. 10. 11), да и полагается между непреложными заповедями Десятисловия. Что такое *благословение дня*, можно разуметь из противоположного *ему проклятия дня*. День проклинается, когда он полагается началом и виною некоторого зла и в исступлении печали осуждается на сетование и как бы на уничтожение (Иов. III. 1—9. Иер. XX. 14—16). Следственно, когда день благословляется, тогда он поставляется причастным особенного некоего блага, достойным радости и сохранения среди самых перемен времени. Наипаче же благословение Божие

всегда есть источник блага твердого и пребывающего.

Освящение вообще знаменует *отделение* к высшему назначению (Ис. Нав. XX. 7. Числ. III. 13), и приписывается иногда тому, что само по себе свято (Ин. X. 36. XVII. 19), в особенности же освящение времен есть назначение их для богослужения (4 Цар. X. 2. Неем. VIII. 9: Иоил. I. 14. II. 15, 16).

Итак, Бог, благословляя и освящая седьмой день, делает его незабвенным памятником Своей славы и веселия о творении (Пс. CIII. 31) и временем, по превосходству, священным для человека.

Нельзя сказать вопреки сему, что человек, которого все время было свято и все дела имели предметом Бога, не имел нужды в особливом священном времени. Если он был во времени, то не мог все делать во всякое время. И если есть *время всякому хотению под небесами* (Еккл. III. 1), если для Адама было время, когда он должен был отправлять дела своего владычества над тварями (Быт. I. 28) и *возделывать сад Едемский* (II. 15), то для чего не быть времени, в которое бы он единственно и совершенно погружался в Бога?

Затмившаяся память освящения седьмого дня возобновлена обрядом — постановле-

нием субботы, но седмичное счисление времени было в употреблении у патриархов (Быт. XXIX. 27) и еще до потопа (Быт. VIII. 4. 10. 12). Всеобщность и древность предания о седьмом дне у язычников[5] также показывает, что сие предание идет от начала мира.

Понятие о сотворении мира Евангелие сближает с учением о искуплении человека. Человека, возрожденного во Христе, оно называет *новою тварью* (2 Кор. V. 17. Гал. VI. 15), внутреннее *просвещение* от Бога уподобляет происхождению первоначального *света* от слова Божия (2 Кор. IV. 6), *покой верующих* во Христе соединяет с *покоем Божиим* по совершении творения (Евр. IV. 3. 4. 9. 10). Из сего открывается, что между делами Божиими в мире великом и малом, в царстве природы и благодати, несмотря на видимое их расстояние и существенное различие, находится некоторая таинственная соразмерность и соответствие. Итак, сотворение мира можно рассматривать как образ искупления. Но поелику Евангелие только некоторые черты сходства между тем и другим раскрыло с ясностью, то желающий, по указанию оного, простерт сие соображение до некоторой подробности, должен довольствоваться вероятностию, имея в виду то, *да скажется*, хотя

гаданием, *многоразличная премудрость Божия* (Еф. Ш. 10).

Соответствие между *творением* и *искуплением* наблюдать можно в отношении к образованию Церкви вообще и в отношении к возрождению каждого человека. Некоторые полагают, что шесть дней творения, со днем покоя, знаменуют семь тысячелетий бытия мира, в которые устрояется и совершается Церковь (2 Пет. III. 8. Lact. Inst. diu. L. VII, c. 14). Но Иисус Христос не позволяет нам слишком далеко простирать свое любопытство в изыскании *времен и сроков, которые Отец предоставил своей власти* (Деян. I. 7).

Не держась строгого счисления времен, но соображая дела Господа в шестидневном творении мира с Его делами в устроении и совершении всемирной Церкви, можем представить последние в шести последовательных образоизменениях.

I. Вначале Церковь была *небо и земля* вкупе, или небо на земле. Падение человека соделало ее *землею необразованною и пустою*. Тьма покрыла ее так, как бы она совсем соединилась с бездною отпадших духов. Но Дух *Божий* носился над водами, то есть над племенами человеческими, которые в слове Божием изображаются *водами* (Ис. VIII. 6. 7.

Апок. XVII. 15.), погибавшими во Адаме, и благодать осенила его. Бог послал ему свет откровения о Искупителе и разлучил царство света от царства тьмы, верующего человека от нераскаянного дьявола, семя жены от семени змия, племя Сифа от племени Каина, дом Ноя от растленного вконец первого мира.

II. Дабы явить свет откровения в большей ясности, Бог восхотел устроить *твердь*, то есть такое общество, в котором бы непоколебимо утверждены были обетования Его и которое бы всем прочим народам *поведало славу Его* и возвещало благодатное *творение рук Его* (Пс. XVIII. 1—5. Рим. X. 18). Для сего смятенные *воды* земных племен при столпотворении Вавилонском разделены; и народы отверженные, яко *воды под твердию,* покрыли землю, мудрствуя только дольняя; Авраам и Патриархи, яко *воды над твердию,* вознеслись до высочайших обетований и ближайшего с Богом соединения, а происшедший от них избранный народ очищен и утвержден законом.

III. Потом Церковь, погруженная прежде в водах народов, явилась на *твердой,* собственной *земле* обетования и украсилась земными благословениями от Бога. Ее *земля отверзлась,* дабы родились *плоды спасения и правда*

произросла (Ис. XIV. 8). Посреди нее, подобно *древу жизни,* насажден был *корень Иессеев* (Ис. XI. 1), коего *жезл* должен был утвердить, новая *отрасль* — обновить, *плод* — напитать бессмертием вселенную.

IV. С воплощением сына Божия явилось Духовное *Солнце* мира и новая Церковь, подобно луне, осиянная светом Его. Апостолы и учители христианства со всею Церковью, подобно *луне* и *звездам,* препослали свет в самую *ночь* язычества.

V. С продолжением животворного действия Духовного Солнца, *воды* отверженных прежде народов изводят из себя *души, живущие* духовною жизнью, и выспренние умы над видимым и временным *возлетают* к чистому созерцанию невидимого и вечного.

VI. Наконец, и процветавшая некогда, но потом на время оставленная воссозидающею рукою *земля* Израилева покажет в себе миру *жизнь из мертвых* (Рим. XI. 15). Когда же таинственное тело *последнего Адама* (1 Кор. XV. 45), которое ныне, Им самим *будучи слагаемо и составляемо, чрез взаимное сцепление членов, соответственным действием каждого из них, возрастает в своем составе* (Еф. IV. 15. 16), *созиждется* совершенно и окончательно, тогда, воздвигнутое своею Гла-

вою, проникнутое Духом Святым, торжественно явит оно во всех своих членах единый образ Божий, и наступит великая *Суббота* Бога и человеков.

Каждый человек в особенности имеет свое *небо и землю,* дух и плоть, внутреннее и внешнее, остаток первобытного совершенства и хаос греховного растления, из которого действием Благодати постепенно устрояется *новая тварь.*

I. Возникая из нравственного ничтожества, он находит *себя землею неустроенною и пустою,* и *тьма* закрывает глубину его сердца от него самого. Но на слезные *воды* покаяния нисходит *Дух Божий* и *Слово Божие* производит в нем вышний *свет,* который чем яснее сияет, тем более отделяется, и становится ощутительнее собственная тьма человека.

II. За днем покаяния следует день очищения и отрады, в который Бог устрояет *твердь* в духе и сердце, отделяя *вышние воды* от *нижних,* кроткие и чистые слезы благодати от чувственных слез горести и сокрушения.

III. По заключении вод сокрушения в некоторых пределах человек открывает в самопознании новую страну *сухую,* неукрашенную, бесплодную, обнаженную пред светом Правосудия Божия, не орошенную ника-

кими утешениями благодати. Но после сего испытательного томления силою воссозидающего Слова из мертвой сухости начинают произрастать благие чувствования и добродетели, сперва слабые и кратковременные, потом твердые и возвышенные, долженствующие принести *плод* правды. И то, и другое состояние есть *добро* в путях Божиих, хотя ведомая ими душа вначале и не поминает их.

IV. Если человек постоянно продолжает внимать глаголющему о нем Слову Господа, свет веры в вышних силах души его становится *солнцем*, которое освещает сокровеннейшие глубины ее, согревает и оживляет ее. Он образует также некоторые частные озарения, откровения, видения, которые, как *звезды*, бросают некоторые лучи в самую глубокую ночь естественного неведения.

V. Иисус Христос, будучи солнцем, сияющим в душе, и словом, в ней глаголющим, производит в ней внутреннюю новую *жизнь*. Из самых *вод* скорбей внутренних и внешних возникают живые и животворные дела любви, возрастают и умножаются. В *тверди* очищенного духа в минуты восхищения являются превыспренние помышления.

VI. Благодать и на мертвой прежде *земле* ветхого, чувственного, внешнего человека час

от часа более полагает напечатлений истинной *жизни* внутренней. И земные помыслы получают вышнее направление, и страсти проницаются Божественною любовью, и рабский страх очищается духом сыновней Богу покорности. Таким образом весь *человек* воссозидается *во Образ Сына Божия,* и тогда совершенно в него вселяется, в нем живет, в нем владычествует, в нем покоится, его освящает Святый и во святых почивающий.

СОТВОРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Б. II. 4—25

Повествователь творения, дабы сократить столь обширный предмет в пределы разумения и потребности человеческой, в особенности поставил для себя в виду две вещи: постепенный порядок происхождения тварей и преимущественное достоинство тварей. По сему правилу, мерным образом описав шесть дней творения и седьмой день покоя Божия, он снова возвращается в шестоднев, чтобы изобразить сотворение человека. Сие изображение составляют следующие черты: взгляд на состояние мира до сотворения человека (4—6), образ сотворения первого человека (7), его местопребывание (8—15),

данная ему заповедь (16, 17), сотворение жены (18—23), установление брака (24), состояние невинности (25).

ВЗГЛЯД НА СОТВОРЕНИЕ МИРА ДО СОТВОРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

4. Сии суть порождения небес и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал небеса и землю, 5. и всякий полевой кустарник, которого до того не было на земле, и всякую полевую траву, которая до того не произрастала; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания поля, 6. но пар поднимался с земли для орошения всего лица земли.

Предприемля описать происхождение человека, повествователь вновь касается происхождения мира, дабы показать совокупность и того, и другого и дабы представить сотворение мира как бы приготовлением к сотворению человека.

Слова: *сии суть порождения небес и земли при сотворении их* и проч. составляют надписание последующего сказания о украшении земли и о роде человеческом в особенности (Быт. V. 1. VI. 9. X. 1).

Объясняя понятие *порождений неба и земли,* повествователь говорит, что они начинаются, по еврейскому выражению, от *дня,* то есть от *времени* сотворения, ибо день у евреев приемлется в пространнейшем знаменовании за некоторое известное время (Ис. II. 12. 17. 20).

Дабы отличить первоначальные, творческою силою совершившиеся *порождения* вещей от их рождения по законам природы, он упоминает для примера о сотворении растений, совершенно на земле новых, без содействия дождя и рук человеческих (5).

Он присовокупляет, что *пар поднимался с земли* (6). По-видимому, сим описывается первое состояние суши, едва отрешившейся от покрывавших и проникавших ее вод. Но некоторые слова сии, по связи с предыдущими, принимают в отрицательном смысле, подобно как сие делается по необходимости в словах псалма IX. 19: *не до конца забыт будет нищий, терпение убогих погибнет* (по связи с предыдущим выражением должно разуметь: *не погибнет навсегда).*

Достойно замечания, что во вступлении в повествование о человеке в первый раз полагается в Св. Писании величественное имя יהוה *Иегова,* то есть *Сый* или *Осущество-*

вателъ, в соединении с употребленным прежде именем אלהים *Элогим Бог*. Может быть, намерение повествователя было внушить чрез сие особенно то, что Бог, Творец мира и человека, есть Тот самый, который открылся Израилю как *Осуществователъ* благодатных обетований (Исх. III. 15).

Некоторые новейшие исследователи священных книг замечают здесь совсем другое. Приметив, что до сего места книги Бытия постоянно употребляемо было в ней имя *Элогим*, а отселе до конца III главы употребляется *Иегова, Элогим*, они заключают из сего, что сия часть книги писана совсем другим писателем. Но в сей самой части употребляется и одно *Элогим* (III. 3, 5). Который же из мнимых двух писателей написал сии стихи? Даже в одном стихе написано сперва *Иегова Элогим*, а потом *Элогим* (III. 1). Итак, неужели и один сей стих написан двумя писателями? В IV главе многократно употребляется одно *Иегова*. Неужели нужен для сего третий писатель? Глава V начинается надписанием, совершенно подобным настоящему, кроме того, что там написано *Элогим*. Сколько же еще надобно выдумать разных писателей для изъяснений сей разности в словах? Впрочем, ученые защитники сей смелой догадки сами

довольно обеспечивают нас от труда состязаться с ними, когда один (Эйхгорн) сей части книги Бытия в сравнении с предыдущею предписывает преимущественную древность, по ее слогу, необработанному и неученому; а другой (Гейнрихс) находит здесь более обработанности в слоге и более признаков учености.

ОБРАЗ СОТВОРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

7. Господь Бог сотворил человека из персти земной, и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и человек стал душою живою.

Образ сотворения человека показывает в нем превосходнейшее и ближайшее к Богу творение. Он производится не единократным действием, но постепенным образованием, подобно как сперва созидается свет и потом образуются светила. Творец мира все совершает единым словом; Творец человека представляется сперва глаголющим в Себе самом, потом действующим и, наконец, вводящим в человека Свое дыхание.

Мысль некоторых, что действующий в сем случае был Сын Божий в образе человека, есть догадка, которая не служит ни к ясности, ни к достоверности сказания Моисеева. Со-

вет Божий (1. 26) присвояет сотворение человека Св. Троице, а не предоставляет сего действия единому лицу Ее.

Особенными чертами повествователь описывает сотворение тела и души.

Для внешней части человека вещество берется от земли, которою он должен обладать, дабы он имел непосредственное познание о свойствах подчиненных ему вещей и ближайшее отношение к области своего владычества. И как оное вещество, собственными, так сказать, руками Творца образованное, без сомнения, было чистейшее, совершеннейшее и следственно сильнейшее, то сила, которою посредством оного первобытный человек мог действовать в видимом мире, долженствовала быть столь же велика, сколь ныне велика немощь, которая поврежденного человека держит под влиянием ближайших и отдаленнейших существ сего мира.

Но первая степень, от которой начинается образование столь могущественного существа, есть *персть*, и Творец ее в бытописании представляется в образе *скудельника*. Сие по изъяснению, сделанному Иеремии Пророку (XVIII. 2—6), знаменует власть Творца и ничтожность твари, сколько бы ни казалась она великою. Мысль о происхождении из

персти должна быть для человека неисчерпаемым источником смирения на земле и на небесах.

Бог *вдыхает* в человека душу не так, чтобы по сему ее можно было в собственном смысле назвать с язычниками divinae particulam aurae, *частицею Божия дыхания*, ибо человеческая *душа живая* далеко разнится от Божия *Духа животворящего* (1 Кор. XV. 4). Сие *вдохновение* показывает только начало ее бытия и образ бытия, отличный от тех душ, которые прежде сотворены были Словом Божиим.

Творческое вдохновение относится преимущественно к *лицу* человека, яко седалищу орудий чувствования и зеркалу души.

Душа от первого видимого действия, о ее присутствии свидетельствующего, называется *дыханием* и, по точному переводу еврейского выражения, *дыханием жизней;* ибо человек действительно совокупляет в себе жизнь растений, животных и Ангелов, жизнь временную и вечную, жизнь по образу мира и по образу Божию.

При всем том *человек стал душою живою*, то есть по совокуплении души с телом сделался единым существом, по внешней жизни принадлежащим к кругу животных.

ПЕРВОЕ МЕСТОПРЕБЫВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

8. И насадил Господь Бог сад в Едеме на востоке; и поставил там человека, которого создал. 9. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево приятное видом и хорошее в пищу, и древо жизни посреди сада, и древо познания добра и зла. 10. Из Едема выходит река и орошает сад; потом разделяется на четыре потока. 11. Имя первому Фисон: он обтекает всю землю Хавила, где есть золото, 12. и золото земли той наилучшее; там есть также бдолах и камень оникс. 13. Имя второй реки Гихон: сия обтекает всю землю Куш, 14. Имя третьей реки Тигр, которая протекает против Ассирии. Четвертая река есть Евфрат. 15. И взял Господь Бог человека и поставил его в саду Едемском, чтобы он возделывал и хранил его.

Для пребывания дарован был Адаму сад, или, по обыкновенному на нашем языке названию, *рай* גן, *παράδεισος*. У евреев сие имя значит просто *сад* (Еккл. II. 5), а в Новом Завете показывает иногда блаженное состояние на небесах (Лк. XXIII. 42. 2 Кор. XII. 2—4. Апок. II. 7). Посему не только на земле, даже в целом мире не осталось почти места, где бы любопытство не искало и легковерие не находило рая. Но вместо того чтобы скитаться по

распутиям человеческих мнений, лучше остановиться в сем исследовании на ясных только указаниях Слова Божия и с покорностью признать власть Херувима, постановленного *охранять путь к древу жизни.*

По сказанию Моисееву, рай должно искать на земле, ибо в нем находятся древа, *произращенные Богом* из земли (9), звери и птицы (19), *созданные из земли* (19), реки, частью известные (14).

Не вся земля была раем, но рай был как бы столицею ее, ибо Адам после падения *изгнан из рая возделывать землю* (III. 23).

Нельзя утверждать, что следы рая совершенно изглажены потопом или другим образом, ибо подробности, в которые входит Моисей о его местоположении, показывают противное.

Он полагает рай в *Едеме,* стране, которой, по указанию других книг священных (Ис. XXXVII. 12. Иез. XXVII. 23), с вероятностью можно искать около Месопотамии, Сирии или Армении, *на востоке* в отношении к стране, в которой он пишет, или к земле обетованной, которую имеет в мыслях.

Дабы означить место рая для отдаленнейшего потомства, он обращает внимание на то, что есть на земле наиболее постоянное и

пребывающее — на реки. Из четырех, которые он именует, две известны несомнительно: *Хиддекел,* по истолкованию семидесяти толковников, *Тигр* (Дан. X. 4), что согласно с местным указанием Моисея и в чем нет причины сомневаться; и Евфрат, по известности неописанный у Моисея никаким особенным обстоятельством.

Но в изыскании других двух рек, описанных Моисеем, с принадлежащими к ним обстоятельствами, между распутиями догадок, не с особенным убеждением, а только с особенным любопытством, на время остановиться можно на той новейшей, по которой *Фишон* есть *Фасис,* либо *Араке; Хавила* — отечество народа, от которого Каспийское море называлось *Хвалынским; Гихон* — Гигон, иначе *Аму,* река, впадающая в Аральское море; *Куш* — древний *Каф,* которого место заступил *Балк,* город с областию в Бухарии, при Гиконе (Michaelis Siippl. ad. Lex. Hebr.).

Бдолах есть ли *ανϑραξ анфракс, карбункул,* как думали семьдесят толковников, или bdellium, род благовонной смолы, как полагал древний латинский переводчик, с довольною убедительностью решить нельзя.

Впрочем, где бы, по разногласию догадок, ни полагали рай, в сем разногласии не должно

винить священного писателя, который дал своему повествованию всевозможную ясность, но время, которое изменяет не только произвольные наименования вещей, но и естественное состояние земли. То, что еще говорит Моисей о происхождении рая, о его принадлежностях и о введении в него человека, должно разуметь сообразно с первоначальным понятием о естестве рая.

Насаждение рая приписывается Богу в таком разуме, что устроение оного не было случайным и простым следствием образования земли, но действием особенного намерения Божия.

Особенные принадлежности рая были древо жизни и древо познания добра и зла.

Древо жизни, которое, по ближайшему применению к еврейскому наименованию можно называть *древом жизней* и также *древом здравия* (Ис. Нав. V. 8) Моисей представляет как бы главою райских дерев *хороших в пищу*, подобно как и *древо познания добра* и *зла* поставляет в некотором соответствии с древами, *приятными видом*. Будучи столько же удалены от существенного познания древа жизни, сколько и от вкушения плодов его, мы должны довольствоваться сим сравнительным образом объяснения. Оно было между древа-

ми райскими то, что человек между животными, что солнце между планетами. Плоды райских древ служили для питания, плод древа жизни — для здравия.

Те могли восполнять в теле недостаток, производимый движением, а сей, приводя его силы в одинаковое всегда равновесие, сохранял в нем способность *жить вовек* (III. 22) и созревать к безболезненному преобразованию из *душевного* в *духовное тело* (1 Кор. XV. 44 – 46). Но поскольку *жизнь* и *свет человека* всегда были в ипостасном *Слове* Божием (Ин. I. 4), то древо жизни в благотворном действии своем на естественную жизнь было величественным образованием благодатной жизни в Боге, в каковом знаменовании употребляется и в Новом Завете имя *древа жизни* (Апок. II. 7. XXII. 2).

Когда древо жизни представляется *посреди сада*, то сим указует Св. Писание не столько на средоточие места, сколько на отличное свойство и очевидное оного величие. Так царь представляется *посреди людей* своих (3 Цар. III. 8).

Имя *древа познания добра и зла*, без сомнения, относится к действию, которое оно могло произвести в человеке. Однако ж оно не могло быть источником познания, как по-

тому, что сие несовместно с естеством древа, так и потому, что *образ Создавшего* был в человеке источником *разума* или *познания* (Кол. III. 10) и весь мир представлял ему образы *добра*. Итак, оное древо долженствовало составлять только средство и случай к опытному познанию или действительному ощущению различия между добром и злом. Сие действие могло зависеть и от свойства древа, и от особенного назначения Божия. От свойства древа, если вообразим, что оно было по естеству своему противоположно древу жизни; что сколько живоносной силы заключено было в древе жизни, столько сродной веществу мертвенности скрывалось в древе познания; что сколько влияния первого соответствовали устроению человеческого тела, столько действия последнего были несообразны с оным и потому разрушительны. От особенного назначения, поелику древо познания, быв избрано орудием испытания, представляло человеку, с одной стороны, непрестанно возрастающее *познание* и наслаждение *добра* в послушании Богу, с другой — *познание* и ощущение *зла* в преслушании. К сему наипаче испытательному назначению относится все, что говорит Св. Писание о древе познания.

Кажется, что человек сотворен вне рая и потом введен в него или ангелом, или непосредственным внушением от Бога. Таковое вступление в оный давало ему чувствовать, что он не есть естественный владыка своего блаженного жилища, но пресельник, введенный в него благодатью и долженствующий чрез него прейти к славе.

Человек введен в рай *возделывать его* (15). Хотя неповрежденная природа, конечно, была богата и без пособия искусства и хотя человек всего менее долженствовал служить своему телу; однако Бог назначает ему простой земледельческий труд, дабы он испытанием вещей умножал естественные свои познания, дабы сколько можно далее отстоял от опасного чувствования самодовольства и независимости и дабы видимое совершенствование земных произведений посредством труда приводило ему на мысль возможность и долг возделывать собственное сердце для принесения Богу совершеннейших плодов преподобия и правды.

Ему поручено было также *хранить рай* не столько от тварей, подчиненных ему, сколько от собственного своего невоздержания и предусмотренного Всеведущим искусителя.

ЗАПОВЕДЬ, ДАННАЯ АДАМУ

16. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: ешь плоды всякого древа в сем саду, 17. а плодов древа познания добра и зла не ешь; ибо в день, в который ты вкусишь, смертью умрешь.

Заповедь, данная Адаму, состоит из благословения, запрещения и угрозы.

Запрещение предваряется благословением, дабы человек, приемля сие последнее, тем живее почувствовал вкупе и обязанность покориться первому, и удобность исполнить волю Божию. Я предаю, глаголет ему Господь, в твою волю все древа райские — предоставь Моей воле единое. Ты будешь иметь многие древа *добрые в пищу* — не вкушай от единого. Так Господь являет и в заповеди Своей более любовь, нежели власть Свою. Слыша запрещение, налагаемое на древо познания, некоторые желали бы, чтобы Бог или совсем удалил из рая столь опасное древо, или непоколебимо утвердил бы человека против искушения.

Хотя *произведению* не свойственно судить *Художника* (Рим. IX. 20), но когда есть уже такие, которые прекают Ему, то позволительно с благоговейною осторожностью и оправдывать пути Его.

Человек сотворен по образу Божию. Необходимая и высокая черта образа Божия есть свобода. Свобода твари не исключает возможности делать зло, но укрепляется в добре усугубленными опытами делать добро, которые постепенно, при содействии благодати, составляют добрый навык, и, наконец, нравственную невозможность делать зло. Из сего видно, что человек, сотворенный свободным, необходимо должен был пройти путь испытания.

Для испытания его назначается не только естественный и внутренний закон любви к Богу, но также положительный внешний закон о древе познания, потому что сей последний закон открывает человеку образ действования, основанный на безусловной покорности воли его воле Божией. А сия покорность, непреложно сохраняемая, долженствует облечь волю, ограниченную силою, воле неограниченной, потому что сей закон подвергает свойственному испытанию и, следственно, приготовляет к возвышению и низшие силы человека, подобно как и высшие; потому что Бог провидит деятельное искушение, которому человек должен подвергнуться со стороны падшего уже существа, и обращает искушение на такой предмет, в ко-

тором искушаемый легко мог бы устоять против соблазна.

Запрещение сопровождается угрозою, дабы, если любовь и благодарность поколеблются в испытании, то хотя страх был человеку во спасение. Обыкновенно Бог действует страхом, где не успевает любовью.

Угроза изъявляется таким выражением, которое, по свойству священного языка, изображает *достоверность* события: *смертью умрете.*

Угроза *смертью* за преслушание показывает как то, что человек естественно не был смертен, так и то, что смерть есть лишение всего, что составляло жизнь человека невинного.

Человек имел *жизнь духовную,* когда ходил во свете лица Божия, питался Словом Божиим и мог возрастать во благе духовном. Итак, есть и *смерть духовная,* когда дух человеческий имеет бытие без жизни, подобно как в мертвом теле бывает движение без жизни, когда он порождает такие помышления и хотения, которые чужды существа его и даже снедают его.

Человек имел *жизнь души,* когда его воображение наполняли чистые и святые образцы и когда сердечные ощущения его были живы без насильственного исступления и сладостны

без очаровательного упоения. Расстроенное и низверженное в грубую чувственность воображение, беспокойные и мучительные чувствования, губительные страсти суть *смерть души*.

Телесная жизнь человека была безболезненна и безопасна от разрушительных действий. Немощи, болезни, разрушение составляют *смерть тела*.

Таким образом, *угроза Божия*, по выражению Блаженного Августина, *заключает в себе все смерти даже до последней, которая называется второю* (De civ. Die. C. XV).

Бог угрожает человеку смертью не как отмщением, но как естественным следствием преслушания и отпадения. *Жизнь* и *свет* человека были в Боге (Ин. 1. 4), уклонение от воли Божией было *отчуждение от жизни Божией* (Еф. IV. 18), что ж осталось человеку кроме *смерти?*

Когда днем смерти назначается самый день вкушения от древа познания, сие можно разуметь или так, что *день* знаменует здесь вообще *время* после грехопадения, или так, что в день первого грехопадения совершается смерть духовная и начинается всеобщее владычество смерти.

СОТВОРЕНИЕ ЖЕНЫ

18. И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сделаю ему помощника, подобного ему. 19. Ибо когда Бог создал из земли всех зверей в поле и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы он посмотрел, как назвать их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей; 20. и когда нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям в поле, тогда для человека не нашлось помощника подобного ему. 21. И навел Бог на человека крепкий сон, и, когда он уснул, вынул одно из ребр его, и закрыл то место плотию. 22. И создал Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. 23. Тогда человек сказал: вот, это кость из костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо она взята из мужа.

В описании сотворения жены Моисей показывает:

совет Божий о ее сотворении (18), случай, который подал человеку мысль о помощнице (19, 20), образ сотворения жены (21, 22) и свойство и происхождение имени ее (23).

Сотворению жены предшествует совет Божий, подобно как и сотворению мужа, но не

столь торжественный. Ибо теперь Бог не говорит *сотворим*, но *сделаю*. Сия разность выражения следует различию двух советов, из которых один заключает всеобщее и существенное предопределение человека, а другой — частное только дополнение первого.

Слова: *не хорошо быть человеку одному*, нельзя поставлять в противоположность с божественным одобрением предшествовавших человеку тварей, ниже утверждать на них необходимость супружеского состояния для каждого человека. Сотворение жены не могло дать первому человеку высшего совершенства, нежели в каком он сотворен прежде ее, и есть обстоятельства, в которых *хорошо человеку не прикасаться* жене (1 Кор. VII. 1. Мф. XIX. 12). *Не хорошо* было Адаму *быть одному*, вероятно потому, что при обозрении животных он уже почувствовал нужду *в помощнике, подобном ему* (20).

Когда жена в совете Божием называется *помощником* мужа, сим показывается ее назначение вспомоществовать ему в рождении и воспитании детей, во всех нуждах, относящихся до временной жизни. Помощником мужа *яко пред ним* כנגדו, в переводе семидесяти; *по нему* и *подобным ему*, называется жена в ознаменование одинакового с ним естества,

в противоположность с другими родами животных, ближайшего ему служения (1 Кор. XI. 9), всегдашнего с ним собеседования и неразлучного сожития.

Желая показать случай, который подал человеку мысль о *помощнике подобном ему,* и объяснить свойство сего помощника чрез сравнение с служебными для человека тварями, Моисей описывает обозрение первым человеком животных, наречение им имен и мимоходом упоминает о их сотворении.

Здесь не упоминается о рыбах, потому что они, находясь в отдаленном, так сказать, от человека мире, не столь скоро могли представиться его взорам.

Приведение животных *пред человека* нет нужды представлять духовным видением или действием Ангелов. Оно могло быть следствием их естественного подчинения и покорности человеку, яко владыке.

Наречение имен зверям и птицам некоторые полагают не в шестой день, который один кажется для сего недостаточным, и не прежде сотворения жены, поелику язык предполагает собеседника, но сие противоречит и порядку священного повествования, и связи, в каковой представлено в нем наречение животных с сотворением жены. Можно же полагать, что

в шестой день обозрены и наименованы не все без исключения, но известнейшие и ближайшие к пребыванию человека роды тварей земных; и что первоначальный язык существовал прежде сотворения жены, не требуя многого времени и труда для своего составления и образования, подобно как дарование языков в Апостолах. Человек получил оный вместе с бытием, может быть, усовершил его знание беседою Творца, посредством чувственных звуков дополнил от себя по внушению же от Бога, предопределившего человека для общежития. Намерение обозрения и наречения животных объясняет Св. Златоуст, когда говорит, что *Бог сделал сие для показания нам премудрости Адама и в знамение владычества его.* Дабы представить наречение имен действием премудрости, должно предположить, что Адам предварительно имел знание общих свойств и законов существ; и применяя к сему общему знанию то, что находил опытом или ближайшим рассматриванием в особенных видах тварей, давал им имена, изображающие естество их. Таковые имена доселе сохраняются преимущественно в языке еврейском.

Слова: *чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей,* по-

казывают, что сам Бог провидел достоинство сих имен и утвердил их для постоянного употребления в языке человеческом. Действие сего предопределения неизменно продолжалось до столпотворения Вавилонского.

Следствие обозрения и наречения животных было то, что *человеку не нашлось помощника подобного ему. Не нашлось* более значит, нежели *не было.* Первое предполагает понятие, искание или желание предмета. Из сего видно, что рассматривание животных, сотворенных *по четам,* привело человека к мысли о *чете человеческой.* Было ли особенное намерение Божие ввести его в сию мысль или он вошел в нее, только следуя образам чувственного мира, сего вопроса Моисей не разрешает. По крайней мере, Бог оправдывается в сотворении опасной помощницы тем, что человек сам измыслил ее.

Для сотворения жены Бог *наводит на человека крепкий сон.* Некоторые представляют сей сон действием некоторого наклонения его к чувственному от духовного.

Жена созидается *из ребра* человека для того, чтобы человек, сотворенный по образу Божию, был единственным началом существ своего рода, подобно как Бог есть единственное начало всех родов существ; дабы жена всегда

была близка к сердцу мужа; дабы она естественно расположена была к послушанию и покорности ему, будучи его как бы частью; дабы облегчить взаимное сообщение мыслей, чувствований, совершенств и соделать род человеческий единым телом.

Когда место ребра закрывается *плотью*, нельзя воображать, что сим нарушается целостность тела Адамова. Но Адам оставляется в таком расположении, чтобы часть сея целости находил в своей помощнице (Мф. XIX. 6)[6].

Когда жена, сотворенная невидимым для Адама образом, является пред ним, тогда он или по внутреннему ощущению происходившего в нем во время сна и по естественному сострастию, или по внушению от Бога познает ее происхождение из собственного своего существа и соответственно сему нарекает ей имя. Наш язык не показывает силы сего имени: она видна в словах еврейских: אשה, איש, *иш, иша.*

УСТАНОВЛЕНИЕ БРАКА

24. Сего ради оставит человек отца своего и свою мать, и прилепится к жене своей, и будут (два) плоть одна.

Слова сии можно принимать или от лица Адама, предсказывающего естественное следствие сотворения жены, или от лица Моисея, показывающего начало супружества. Но Иисус Христос приписывает оные Богу (Мф. XIX. 5). Сие довольно показывает их важность, чрез кого бы ни были они произнесены.

Свойство супружеского союза объясняется сравнением его с естественным союзом между родителями и детьми и показывается, что первый неразрывнее последнего. Впрочем, *оставление отца и матери* и *прилепление к жене* относится к общежитию, но не простирается на любовь и благодарность детей к родителям.

Отлучение от отца и матери приписывается *мужу* потому, что муж, а не жена, основывает дом и семейство, отдельное от родительского.

Тесный союз супружества выражается еще с большею силою наименованием одной *плоти*.

Точный разум сего первоначального и всеобщего закона о супружестве таков, что им исключается многоженство и своевольное расторжение брака, но не девство и целомудрие.

СОСТОЯНИЕ НЕВИННОСТИ

25. Адам же и жена его были оба наги и не стыдились.

Состояние невинности Моисей описывает с естественной и нравственной стороны.

Нагота первых человеков, рассматриваемая в естественном отношении к телу, показывает, что оно, по бессмертной крепости своей, не требовало никакой защиты от действия внешних сил, а по красоте — никаких посторонних украшений.

Нагота, приемлемая в нравственном отношении и чуждая *стыда,* есть знамение внутренней и внешней чистоты. Стыд есть ощущение действительного или воображаемого, но приметного недостатка в совершенстве или в красоте: следственно, тогда может иметь место стыд наготы, когда она открывает действительно или приводит на мысль некоторое несовершенство или безобразие, которое как не может быть делом Божиим, то, без сомнения, есть следствие нравственной порчи. Обыкновенное действие стыда есть желание скрываться, но сие желание свойственно делам тьмы, а не делам света. Из сего видно, что нагота первых человеков есть такое состояние, в котором они, ходя во свете и истине,

ничего не имели скрывать от Бога и своей совести; что наша одежда есть памятник грехопадения; стыдливость — род покаяния, а бесстыдство — нераскаянности и закоснения[7].

В истории сотворения первого человека можно находить некоторые прообразования о Иисусе Христе. К сему пролагает путь апостол Павел, который называет Адама *образом будущего* (Рим. V. 14), а Иисуса Христа, в противоположение с *первым человеком,* именует *последним Адамом* и *вторым человеком* (1 Кор. XV. 45, 47).

Итак, первый Адам есть образ второго Адама. В значении своего имени — первый *червлен* по первоначальному веществу своего тела. Второй *облечен в ризу плоти, очервленною кровью* страдания (Апок. XIX. 13).

В происхождении своем и достоинстве существа своего первый Адам не имел отца, кроме Бога, равно, как и Второй. В состав тела первого Адама извлечена чистейшая *персть* из всего земного естества, образованного в предыдущие дни творения; подобным образом в состав плоти Второго Адама, в лице Девы Марии, извлечено чистейшее семя *жены* из всего естества человеческого, постепенно до возможной степени очищенного в предыдущие приготовительные времена нового тво-

рения. Сотворение первого Адама совершено вдуновением в состав девственной земли *дыхания жизней* от Бога; воплощение Сына Божия совершилось *нашествием Святого Духа и осенением силы Вышнего* (Лк. I. 35), чрез которое в Деве Марии единосущное Слово Божие введено в девственное семя жены. Таким образом, *первый человек Адам стал душою живою, Последний Адам — Духом животворящим*. Первый — по *образу и по подобию* Божию, последний — *сияние славы Отчей* и самый *образ ипостаси* Его (Евр. I. 3).

В отношении к миру Адам поставлен владыкою вселенной; Сын Божий *назначен наследником всего* (Евр. I. 2). В своем местопребывании. Для пребывания первого Адама Бог собственною, так сказать, рукою *насадил сад в Едеме, на* востоке; подобно сему для уготовления места, где надлежало явиться Второму Адаму, рукою высокою *виноград из Египта перенесен и насажден* (Пс. LXXIX. 9).

В сотворении жены. Здесь черты сходства между первым и Вторым Адамом сливаются с чертами противоположности: поелику что в первом есть болезнь, то во Втором — врачевство. *Сон* первого Адама в раю соделался началом болезней всего человечества, *смерть* Второго Адама есть решительное врачевство

всех болезней всего человечества. *Земмется ребро* первого Адама, и является *жена,* имеющая быть орудием его прельщения; прободается *ребро* Второго Адама, и исходит кровь и вода — знамения таинств, очищающих грех, порожденный исшедшею из ребра женою. Место ребра первого Адама *закрыто плотию,* и таким образом вид разделения получил свое совершенство; но прободенное ребро Второго Адама осталось отверстым, дабы сим путем все, разделенное падением первого Адама, могло придти в соединение с телом Второго. Состояние Второго Адама после Его смерти есть с преизбытком возвращенное состояние первого Адама до его сна в раю.

В супружестве сотворенная жена сочетается с мужем в такой союз, по которому оба составляют *плоть одну;* искупленные Иисусом Христом и верующие в Него также суть *члены тела Его, от плоти Его, и от костей Его* (Еф. V. 30). В качестве *Главы* рода человеческого. Но первый Адам низринул с собою все члены, которых был главою; Второму Адаму предопределено *возглавить в себе все, что есть на небесах и на земле* (Еф. I. 10).

ПАДЕНИЕ И ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Б. III

В истории падения и восстановления человеков описывается их искушение (1—5), грехопадение (6—7), обличение (8—13), суд Божий (14—19), наречение нового имени жене (20), начало одежды (21), изгнание Адама и Евы из Рая (22—24).

ИСКУШЕНИЕ ПЕРВЫХ ЧЕЛОВЕКОВ

1. Хитрейший из всех зверей в поле, которых Бог создал, был змей. Он сказал жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте плодов ни с какого дерева в саду? 2. Жена сказала змею: нам можно есть плоды с

дерев в саду. 3. Только плодов с древа, которое посреди сада, сказал Бог, не вкушайте, и не прикасайтесь к нему, чтобы не умереть. 4. И сказал змей жене: не умрете, 5. напротив того, знает Бог, что в день, в который вы вкусите плода его, отверзутся очи ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

Приступая к описанию искушения, повествователь дает понятие об искусителе. И действительно, правильное о нем понятие необходимо нужно для того, чтобы уразуметь возможность и определить образ искушения.

Искуситель называется *змием.*

Трудно согласиться с мнением, будто сим означается простое животное, которое примером своего вкушения от запрещенного человекам древа возбудило в Еве богопротивную мысль и желание; поскольку в таком случае Моисею не было бы нужды приписывать сему животному вместо простого действия несвойственные ему суждения и слова; и представлять виною зла в мире существо, не имеющее свободы и действующее сообразно природе своей, значило бы представлять Бога *искушающим* вопреки собственному слову Его (Иак. I. 13).

Нельзя, напротив, думать и того, чтобы сей змий был только призрак животного, поскольку ясно сравнивается со *зверями в поле.*

Итак, змий-искуситель есть истинное, но не простое животное. Им действует существо высшего рода, ибо действует разумением; но существо злое, ибо действует против воли Божией, к погибели человеков и к собственному наказанию. Сие есть то существо, которое точно от искушения и прельщения человеков в Слове Божием называется *древним змием, диаволом, сатаною* (Апок. XX. 2. Зах. III. 1), *человекоубийцею от начала, отцем лжи* (Ин. VIII. 44).

Как таковым никакое существо не могло выйти из рук Творца, то должно полагать, что оно сделалось таковым чрез отпадение от Него. Сие также подтверждается Словом Божиим, когда оно говорит об *ангелах, не сохранивших своего начала, но оставивших свое жилище* (Иуд. 6). Начало их отпадения некоторые полагают в зависти человеку (Прем. II. 24), а некоторые — в гордости и уклонении от любви Божией к самолюбию (Ис. XIV. 12–14), почитая зависть уже следствием падения.

Моисей показывает не самое существо, а орудие искусителя, потому что его намерение показать кратко начало повреждения человеческого естества не позволяет ему входить в отдаленные и трудные подробности о свойстве отпадших духов и потому что он хотел

представить искусителя точно и единственно в том виде, как он явился Еве, дабы показать, что, несмотря на сию личину, он удобно мог быть открыт и узнан.

Когда змию приписывается *хитрость* преимущественно пред всеми животными, сим показывается естественное совершенство сего животного, которое и Христос представляет образцом *мудрости* (Мф. X. 16). Диавол избирает таковое орудие для удобнейшего в нем действования и сокрытия обмана. Бог попускает сие для того, чтобы человек в самом орудии искушения видел образ осторожности.

Змий является *говорящим*. Напрасно сие относят к естеству находившихся в раю животных. Сие было искусство диавола, хотевшего привлечь к себе Еву любопытством и удивлением. Впрочем, она из сего самого искусства могла заключать о свойстве существа, которое скрывается в чужом виде и не смеет явиться в собственном. Некоторые думают, что змий беседовал с Евою тем естественным языком, каким все вещи беседуют с мудрым; но сей естественный язык, не быв управляем отцом лжи, не был бы так лукав, как язык змия в сказании Моисеевом.

Змий говорит к *жене* потому, как замечают некоторые, что она не была при исследовании

естества животных, и закон о древе познания получила чрез мужа и, следственно, удобнее могла поколебаться в суждении как о естестве говорящего с нею, так и о предмете разговора; и потому что жена, будучи естественно поставлена в зависимости от мужа (1 Тим. II. 12. 13), естественно долженствовала быть слабее в отделении от него. Искуситель не оставил и после сего сей удачной хитрости (3 Цар. XI. 4. Еккл. VII. 28. 2 Тим. III. 6).

Кажется, нетрудно было Еве приметить неестественное состояние змия, а потому даже трудно поверить, как она решилась вступить с ним в разговор. Но так обыкновенно кажется тогда, когда хитрость уже обнаружена. Положим, что Ева удивлена была необычайным явлением говорящего змия, но как прежде греха и зла не было страха и подозрения, то удивлением могло еще изощриться ее внимание к змию, и вскоре могла родиться мысль, что его необыкновенное состояние есть действие сокровенной силы вкушенного им запрещенного плода. Наконец, может быть, сие явление и не показалось необычайным. Тогда, когда видимый мир, еще чистый и тонкий, свободнее и беспрепятственнее проницаем был невидимым, может быть, не было необычайно, чтобы невидимые существа об-

лекались в образы видимых тварей, дабы входить в сношения с человеком, обитателем видимого мира.

Первые слова искусителя, как они читаются в переводе семидесяти толковников, заключают уже клевету на Бога, но они не могут быть приняты в знаменование недоумения *подлинно ли Бог сказал: не ешьте плодов ни с какого дерева в саду?* Таким образом, клевета упадает не на Бога, но на Адама, что, повидимому, и сообразнее с коварством искусителя. Восстав прямо против Слова Божия, он мог бы ужаснуть Еву, но он преображается пред нею в светлого Ангела, в учителя истины и вводит ее в сомнение о том, точно ли Божие Слово слышала она от мужа и не по суеверию ли воздерживается от древа познания. Из сего видно, как опасны даже легкие и отдаленные в вере сомнения. Действие их ясно представлено в примере Петра утопающего (Мф. XIV. 30. 31).

Ева, ответствуя змию, повторяет заповедь о древе познания с тою особенностью, что прибавляет к ней слова: *и не прикасайтесь к нему.* Из сего догадываться можно, что мысль строгости заповеди и страха смерти уже начинала затмевать в ней чистое чувствование любви и благоговения к Богу-Законодателю.

Вторая речь искусителя заключает в себе сколько слов, столько лжи, но сплетенных так, что богоотступлению дают вид действования по намерению Божию.

Примечая, что страх смерти держит Еву в послушании Богу, он отъемлет прежде всего сию опору: *не умрете.*

Но дабы не показаться противоречащим Слову Божию, он старается внести свое противоречие в само Слово Божие и к сему обращает Богонареченное имя *древа познания добра и зла.* Изъясняя сие наименование, он уверяет, что со вкушением от древа познания Бог соединил совершенное ведение добра и зла, подобно как со вкушением от древа жизни совокупил жизнь бессмертную; и обещает в сем ведении новые *очи,* то есть новую степень ведения, и даже божественность. Такое понятие о древе познания он или приписывает самому Богу, или утверждает клятвою с именем Божиим: *знает Бог* (2 Кор. XI. 11).

Две мысли могло возродить такое описание древа познания: или ту, что Бог по зависти возбранил его, дабы не иметь причастников своего естества; или ту, что Адам превратил истинный смысл Божией заповеди. Одна другой выгоднее была для искусителя; но в Еве удобнее предполагать можно последнюю.

6. Жене показалось, что это дерево хорошо в пищу, и что оно приятно для очей и вожделенно для того, что дает знание; и она взяла плод его и ела; также дала и мужу своему, и он ел. 7. Тогда у них обоих отверзлись очи, и они увидели, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания.

Самое грехопадение прародителей, по сказанию Моисея, начинается во внутренности, открывается внешним действием и непосредственно сопровождается новым чувствованием состояния греховного.

С уклонением от единства истины Божией во многочисленность собственных помыслов неразлучна множественность собственных желаний, не сосредоточенных в воле Божией, или *похоть*, которая есть ближайшая вина *прельщения*, которая, *зачав, рождает* действительный *грех* (Иак. I. 14. 15). Ева видит в запрещенном древе не то, что оно есть, но то, чего она желает, по известным видам *похоти* (1 Ин. II. 16). *Показалось, что дерево хорошо в пищу* — вот *похоть плотская. Приятно для очей* — *похоть очес. Вожделенно для того, что дает знание* — *гордость житейская.* Таким образом, первый грех рождается в чувственности — стремлением к роскоши, в

сердце — желанием наслаждаться без рассуждения, в разуме — мечтанием кичливого многоведения и, следственно, проницает все силы естества человеческого.

Ела. В сем заключается внешнее действие грехопадения. Дабы представить сие действие достойным смерти, его должно рассматривать в неразрывной связи со внутренним расположением ко греху, которое заключает в себе неверие, непослушание, неблагодарность, гордость против Бога и превратное употребление всех способностей. Греховное действие жены на некоторое время остается без ощутительного последствия: или потому, что яд запрещенного плода постепенно должен был воздействовать в теле; или потому, что действие совести не вдруг ощутилось в душе, занятой чувственным удовольствием.

Между тем *муж* последует жене. При сем священный повествователь умалчивает об особенном искушении его и побуждениях ко греху. Из порядка и связи повествования видно, что он не был свидетелем разговора жены со змием. Но опаснее сего была беседа с женою, наставленною змием, и удачный, по-видимому, опыт его наставлений. Впрочем, чего желал Адам, вкушая от запрещенного плода, сие показывает упрек Божий (22).

Жене показалось. Греховное расположение в душе начинается беспорядочным направлением познавательных сил. Возбужденная к любопытству и недоверчивости, жена взирает на запрещенное древо так, как бы видит его в первый раз. Она забывает взирать на него, как на предмет заповеди Божией, но рассматривает оное в предполагаемом отношении к себе, к своей чувственности, к своему сердцу, к своему разумению. Сие-то начало греха заметил Соломон: *вот это я нашел, что Бог создал человека прямым; а они стали искать помыслов многих* (Еккл. VII. 30).

Различие между грехом мужа и грехом жены полагать можно то, что жена первая открыла свое сердце неизвестному искусителю, а муж поступил против непосредственного повеления Божия. В сем разуме Апостол одной *жене* приписывает *прельщение* (1 Тим. II. 14) и *одному мужу грех, преступление, ослушание* (Рим. V. 12. 14. 19).

Отверзлись очи. Сие отверстие очей не означает высшей степени познания. Евреи употребляют сие выражение, когда хотят показать нечаянное усмотрение вещи, прежде не примеченной (Быт. XXI. 19). Такова была в прародителях нагота.

Наготою, по некоторой скромности священного языка, выдается срамота внутренняя или внешняя (Исх. XXXII. 25. Авв. II. 15). Нагота, которую ощутили согрешившие прародители, была и внутренняя, ибо соединена была со страхом и желанием скрыться от Бога; и внешняя, ибо требовала одежды. Внутренняя нагота знаменует лишение первобытной непорочности и благодати; внешняя предполагает ощущение некоторого несовершенства или нечистоты в теле.

Ощущение наготы смущенные грешники думали исцелить *опоясанием.* Конечно, некоторые части тела особенно подвержены были оному ощущению. Сие изъясняют или естественным действием запрещенного плода, вредоносным для тела, или следствием преобладающей чувственности. Но поелику ощущению наготы сопутствует страх Бога, то сие ощущение относить можно непосредственно к действию совести. В *чреслах,* которые суть видимый источник и прознаменование потомства (Быт. XXIV. 2. XLIX. 10. Евр. VII. 5. 10), она представляет Адаму весь род человеческий и все роды грехов и наказаний, имеющих родиться от первого греха; и источник благословения Божия представляется ему источником несносного посрамления и мучения.

8. И услышали глас Господа Бога, ходящего в саду во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями сада. 9. Но Бог воззвал к Адаму и сказал ему: где ты? 10. Он сказал: я услышал глас Твой в саду, и убоялся, потому что я наг, и скрылся. 11. И сказал (Бог): кто тебе сказал, что ты наг? разве ты вкусил от древа, от которого я запретил тебе вкушать? 12. Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне плод с этого дерева, и я ел. 13. И сказал Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.

Для обличения грешников является сам Бог; сие есть дело милосердия, по которому он *является* и *не ищущим* его (Ис. XLV. 1).

Богу приписывается *хождение в саду* и *глас*, или ощутительное действие сего хождения. Сие значит, что Бог некоторым чувственным знамением предварительно приготовляет человека к своему явлению. Из страха Адама нельзя заключить, что сие знамение было ужасное, ибо причину сего страха он сам полагает в собственной наготе.

Адам издалека узнает *глас ходящего Бога* или по внушению своей совести, или, вероят-

нее потому, что сей глас был известен ему из прежних подобных явлений.

Св. повествование не дает точного понятия об образе явления Божия. Можно утверждать только то, что явившийся был *Сын Божий*, коему свойственно *являть Бога, никем*, наипаче же грешниками, *не видимого* (Ин. I. 18).

Сие явление полагается во время *прохлады дня*, в переводе семидесяти толковников, *по полудни*. Еврейское выражение может означать и утренние, и вечерние часы (Песн. II. 17. IV. 6). Перевод утверждается только на той догадке, что явление Бога-Обличителя долженствовало последовать вскоре по грехопадении.

Желание *скрыться от Бога* представляет в прародителях поразительный пример смущенного грешника, пред которым яснейшие понятия, каково есть понятие о вездеприсутствии и всеведении Божием, затмеваются как бы в сновидении и который не столько лишается, сколько сам себя лишает света (Ин. III. 20).

Обличение грешников Бог начинает вопрошением: *где ты?* По замечанию св. Амвросия (Lib. de parad. С. XIII), Бог не спрашивает здесь Адама, *в каком он месте*, но *в каком состоянии*. Впрочем, и то, и другое знаменование сего вопроса показывает, что

Бог по снисхождению приемлет на Себя образ неведения для того, чтобы уменьшить смятение, ощущаемое грешниками от Его присутствия, и для того, чтобы не строгостью принужденное исторгнуть из них признание, но кротостью побудить их к искреннему и спасительному покаянию. По сему же обличение и продолжается, и совершается также вопрошениями: *кто тебе сказал, что ты наг? — что ты это сделала?*

Только змий не вопрошается; и сие потому, что Бог не провидит в нем покаяния.

Первое вопрошение вводит человека в живейшее чувствование своего состояния; второе и третье приводят мужа и жену к самому исповеданию греха: *ел, ела.*

Но и в сем покаянии вновь открывается сила греха, который, однажды будучи допущен в сердце, укореняется, примешивается ко всем действиям, заражает самые добродетели. При первом признаке присутствия Господа мог Адам чувствовать, что Бог не хочет оставить и погубить его, и потому должен был без призывания прибегнуть к Его милосердию, но он скрывается. Потом признает свою наготу, и такую наготу, которая не только приводит его в стыд, но и в страх и заставляет не только покрывать некоторые части тела, но

и совершенно скрываться, однако не спешит открыть ее причину. К самому признанию во грехе примешивает ничтожное оправдание соблазном жены: *она дала мне* плод с *этого дерева;* и даже жалобу на самого Бога: *жена, которую Ты мне дал.* Жена в свою очередь слагает часть вины своей на змия: *змей обольстил меня.*

СУД БОЖИЙ

14. Тогда Господь Бог сказал змею: за то, что ты это сделал, проклят ты перед всеми скотами земными и перед всеми зверями. Ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей. 15. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту. 16. Жене сказал: скорбь на скорбь наведу Я тебе в беременности твоей: с болезнью будешь рождать детей; и к мужу твоему вожделение твое, и он будет господствовать над тобою. 17. Адаму же сказал: за то, что ты послушал слов жены своей и ел плод древа, о котором Я заповедал тебе, говоря: не вкушай от него, проклята земля тебя ради; с печалью будешь питаться от нее во все дни жизни

твоей; 18. терн и волчец произрастит она тебе; и ты будешь питаться полевою травою. 19. В поте лица твоего будешь есть хлеб, пока не возвратишься в землю, поелику ты из нее взят; ибо ты персть и в персть возвратишься.

После обличения Бог произносит Свой суд на виновных и в особенности на змия — суд правды, а на человеков суд правды и милосердия. Ибо змию возвещается только наказание, а человекам и — надежда победы над змием (15).

Слова суда разделяются на три части: первая относится к змию, вторая к жене, третья к мужу.

Суд начинается от змия не только потому, что им положено начало греха, но и потому, что в осуждении его заключается некоторое утешение для устрашенных человеков, предохраняющее их от отчаяния при услышании приговора о себе самих.

Проклятие, произнесенное Богом на змия, относится или к змию естественному как орудию искушения, или к диаволу, яко действовавшему сим орудием, или частью к одному из сих, а частью к другому, или к обоим совокупно. Все слова проклятия приличествуют змию естественному. И неудивительно, если

Бог проклинает орудие искушения и грехопадения человеческого, когда Он и всю землю *проклинает ради* человека (17). В сем случае Он уподобляется отцу, который проклинает меч, отнявший жизнь у Его сына; или детоводителю, который, дабы удержать в пределах порядка юность поползновенную, поставляет пред нею видимые памятники наказанного своеволия.

Но если Бог проклинает орудие искушения, то возможно ли, чтобы Он промолчал о дерзости истинного виновника искушения? Его-то наипаче осуждение нужно было как для того, чтобы человеки поставили его себе примером наказанного противления Богу, так и для того, чтобы, впадши в его сети, они не потеряли надежды избавления. Впрочем, слова проклятия не разделяются видимым образом между змием и диаволом, но текут непрерывно, так, как бы простирались к одному предмету.

По сему должно положить, что как змий и диавол представлялись в одном лице во время искушения человека, так Бог в одном же лице поставляет их пред судом своим; и что слова проклятия, одним общим знаменованием, объимают и то, и другое существо. Сей род неопределенности в знаменовании сих слов

приличествует намерению Божию — заключить в видимом действии правосудия тайну милосердия, которая бы более вразумительна была помилованному человеку, нежели ожесточенному врагу Божию.

Для удобнейшего только разумения можно отделить осуждение змия от осуждения диавола.

Змий, совершеннейшее животное, проклятием поставляется ниже всех животных. Ныне он таков действительно, по ненависти и отвращению, которое имеет к нему человек.

Он осуждается *ходить на чреве и есть прах*. Сим или отъемлется у него часть естественного совершенства, как то думает Василий Великий, Homil. de Parad., или он возвращается в пределы, положенные для него природою, но из которых вывел его диавол. По сему, последнему разумению, Бог говорит как бы так: «Ты, низкая тварь, дерзнувшая восстать против образа Моего и против твоего владыки, не явишься более в той высоте мнимого совершенства, в какой показал тебя искуситель; ты будешь сообразно твоему естеству пресмыкаться по земле, и прах, в котором ты будешь жить, будет мешаться с твоею пищею». Впрочем, и изъяснение Василия Великого согласно с наблюдениями при-

роды, ибо и ныне есть еще змеи крылатые и поднимающиеся на воздух (Dict d'hist. natur. de Bomare), и видены змеи, питающиеся землею и от того имеющие на себе ее цвет (Ptolom. Geogr. L. IV. Strab.l L. XVIII. Diod. L. XX, c. 2).

Змий, наконец, из кроткого и покорного человеку животного делается *враждебным ему*. Образ сей вражды, в описании Моисея, соответствует нынешнему состоянию обоих животных[8].

Проклятие духовного змия *пред всеми скотами и зверями* может означать его рабство и *узы вечные* (Иуд. 6), тягчайшие, нежели порабощение *твари*, которая *покорилась суете в надежде* (Рим. VIII. 20), и его погибель, более для него неизбежную, нежели *для неразумных животных*, которые и *произведены для ловитвы и заклания* (2 Пет. II. 12).

Осуждение змия *ходить на чреве и есть прах* гадательно показывает, что гордость диавола будет усмирена, так как у Псалмопевца (LXXI. 9) выражение *полизать персть* означает состояние униженного врага; что все пожираемое алчною злобою врага Божия будет только земля и тлен, его не насыщающий, ниже укрепляющий, но приготовляющий его владычество к конечному разрушению.

В образе *вражды* между змием и человеком с особенною ясностью описывается восстановление царства Благодати на развалинах владычества греха и смерти.

Вражда знаменует не только разделение, но и желание вредить и предполагает предшествовавший мир или согласие. Посредством греха человек вошел в согласие с диаволом. После сего союза Бог угрожает враждою диаволу; из сего видно, что разрушение оного союза последует со стороны человека; и вражда сего последнего будет состоять в удалении от греха и в старании победить диавола.

Вражду положить обещает Сам Бог. Человек, сотворив грех, есть уже *раб греха* (Ин. VIII. 34) и не имеет сил расторгнуть узы его, дабы противостать диаволу. Итак, Бог для сего дарует ему свою силу, которая есть Благодать.

Вражда полагается *между змеем и женою.* Сим не исключается муж, но показывается то, что для противоборства змию не мужеская будет потребна крепость; что та самая жена, которую он низложил коварством, восстанет против него в силе; что *сила Божия в немощи совершаться* будет (2 Кор. XII. 9).

Вражда долженствует продолжаться *между семенем змия и между семенем жены.* Имя *семени,* пронесенное от растений к высшим

родам существ, в Св. Писании означает потомство вообще (Быт. IX. 9. 11), одно лице в потомстве (IV. 25), чад обетования (Рим. IX. 7. 8), обетованного Избавителя (Гал. III. 16); иногда также рождение нравственное, то есть преемственно сохраняемое расположение духа и образ жизни (Ис. I. 4). *Змий* духовный, сколько нам известно, не имеет естественного потомства. Итак, *семенем* его называться могут: отверженные духи, участники его богоотступления; грешные человеки, которых слово Божие ясно именует *порождениями ехидниными* (Мф. III. 7) и *чадами диавола* (Ин. III. 10), так как и первый из них, *Каин, был от лукавого* (12). И, наконец, преимущественно таковым будет предсказанный *человек греха* (2 Сол. II. 3). *Семя жены* не означает просто и вообще рода человеческого; сие открывается как понятие о семени змия, так равно из самого наименования семени жены, поскольку в обыкновенном разумении семя или потомство присвояется мужу. Итак, семя жены, в противоположность семени змия, долженствует означать девственнейшую часть человечества, благодатию Божиею хранимую и час от часу долее очищаемую, возвращаемую и совершенствуемую в человеках *верующих, которые не от крови, не от похотения плоти, ни от*

хотения мужа, но от Бога родились (Ин. I. 12. 13); по превосходству же — чистейшую сущность человечества в лице Богочеловека, вождя и главы всех верующих, имевшего *родиться от жены (Гал.* IV. 4) и *явиться, чтобы разрушить дела дьявола* (1 Ин. III. 8). Обетованием постоянной *вражды между семенем змия и жены* возвещается утверждение и непрерывное сохранение Церкви воинствующей.

Величайшая казнь змия и величайшая тайна семени жены заключается в словах: *оно будет поражать тебя в голову.*

К изъяснению сих слов пролагает путь перевода семидесяти толковников: *αυτος σου τηρησει κεφαλην, Он будет метить тебе в голову.* Слово *αυτος, Он,* не согласное со словом *σπερμα, семя,* показывает, что переводчик имел в мыслях не столько слово *семя,* сколько главный предмет, в настоящем случае им означаемый; и что *семя жены* принимал он за одно лицо. В самом деле, семя жены противополагается здесь не множеству *семени змия,* но одному *змию* и потому преимущественно долженствует означать единого Вождя и Главу верующих; ко множеству же верующих сказанное в сем месте потолику только быть может отнесено, поколику они составляют с оным единое тело (Рим, XVI. 20).

Поражение змия в голову есть доведение сего врага до невозможности вредить, так как змий, у которого раздавлена голова, не может более жалить. Итак, сим возвещается победа над диаволом, совершенная и вечная, прекращение всех действий и следствий вражды его, освобождение человека от греха и смерти, земли от проклятия и самой плоти от тления.

Сия величественная победа снова объясняет и возвышает понятие о победоносном *семени жены.* Если Сам Бог полагает, или начинает, вражду между змием и женою, то кто, кроме Бога, может окончить оную торжеством и славою?

Впрочем, до торжественного прекращения вражды оставляется некоторая часть власти и змию: *ты будешь жалить его в пяту.* Сие попускается для того, чтобы тот, который подвигнул человека против благости Божией, соделался исполнителем Божия правосудия; чтобы человек не был в беспечности в отношении к человекоубийце и непрестанным опытом зла побуждаем был обратиться к благу.

Змий уязвляет *в пяту,* которая есть низшая и ничтожнейшая часть состава человеческого; в пяту, которая, и быв уязвлена *в падение,* оставляет еще для человека другую пяту *на*

восстание. Так уязвляются верующие соблазнами, бедствиями, смертью телесною.

От *уязвления в пяту* не исключается также оное победоносное и божественное *семя жены*, или Глава и Избавитель верующих. Но как Он не мог быть подвержен уязвлению сему по собственной вине или по собственной слабости, то должно заключить, что Он подвергается уязвлению для понесения болезней других и для сокрушения чрез сие главы змия. Сие есть то уязвление, о котором говорит пророк: *Раною Его* даровано *нам исцеление* (Ис. LIII. 5).

Таким образом, в предопределении о *семени жены* заключается семя всего Евангелия. Жена подвергается наказанию сама в себе: *умножая умножу скорбь твою и зачатие твое*; яснее: *скорбь на скорбь наведу я тебе в беременности твоей*. Скорбь есть наказание грешника вообще, но особенно тяжкое для пола слабейшего, имеющего большую меру чувствительности. Когда же источником скорби полагается наипаче зачатие в утробе, мы можем сие принимать как первое изъявление повреждения человеческого естества, которое, получив способность производить подобное себе, так сказать, в основании своем потрясается от действия сей способности; как

обличение умножившегося с течением времени растления, которое с умножением грехов произвело полчища болезней, терзающих человечество.

В рождении чад: с *болезнью будешь рождать детей.* Опыт показывает, что болезни рождения разделены между рождающими и рождаемыми. Но сие разделение было бы неправедно, если бы последние не были, подобно первым, виновны. Дабы согласить сей род наказания с Божиим правосудием, должно признать, с одной стороны, страдание родителей в детях, с другой — греховное повреждение детей в родителях.

Со стороны мужа: *и к мужу твоему вожделение твое, и он будет господствовать над тобою.* Жена, дерзнувшая преклонить мужа к законопреступному своему желанию, взаимно осуждается на всегдашнюю заботливость о угождении его желаниям и за владычество над ним подвергается его владычеству. Впрочем, сим как не предполагается независимость жены в невинном состоянии, так не одобряется неограниченное господствование мужа над нею (Еф. V. 28).

Осуждение мужа требовало большей строгости потому, что он с большею дерзостью, нежели жена, оправдывался во вкушении от

запрещенного древа (12). Ответствуя на сие суетное оправдание, Бог прежде всего укоряет Адама тем, что он охотнее *послушал слов жены своей,* нежели Господа своего, и что поступил против заповеди Божией, совершенно ему известной и в исполнении не трудной. За сим следуют наказания, которые по свойству своему упадают не только на лице и пол Адама, но и на весь род человеческий, в нем заключающийся.

Проклята земля тебя ради. Сие проклятие можно изъяснять о скудости плодов земных как потому, что *благословением* вообще означается многоплодие и изобилие, а за *проклятием* следует опустошение (Быт. XXVII. 27. 28. Мк. XI. 21. Евр. VI. 7. 8. Быт. VIII. 21), так в особенности потому, что здесь говорится о земле в том отношении, поскольку человек *питается от* нее; ибо следующие слова суда Божия можно принимать за изъяснение сего проклятия. Но если тварь, как говорит апостол, *совоздыхает и соболезнует,* и *чает освобождения от порабощения тлению (Рим. VIII.* 19—22), и если для *жительства правды новое* потребно *небо и новая земля* (2 Пет. III. 13), то настоящее проклятие земли должно простираться более нежели на одно ее плодородие. Только мы не можем определить точно, сколь

велико действие сего проклятия, потому что не видали ее в состоянии первобытного благословения.

Вся земля подвергается проклятию, заслуженному человеком, ибо вначале для него вся земля получила благословение. Будучи сотворен владыкою твари, он в своем падении увлекает за собою все свое владычество. Но сие повреждение земли, столь естественно следующее за повреждением человека, есть вкупе и наказание для него, и милость. Тогда как отъемлется у покоренной суете твари часть совершенства, заграждается часть путей к ее злоупотреблению. И какое наставление для грешника — видеть грех, опустошающий вселенную!

С печалию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Человек должен был вкушать земные произведения сообразно потребности естественной, но он вкусил для своевольного удовольствия, и потому отныне всякая пища его, в память сего законопреступного вкушения, растворена будет печалию.

Терн и волчец произрастит она тебе. Нет нужды полагать, что проклятие произвело на земле новые роды тварей. И благословенная земля могла произращать терние и волчцы, но для тех тварей, которым оные служили в

пользу и благо; теперь она произращает оные человеку, и притом там, где он насаждает цветы или сеет пшеницу, дабы память греха преследовала его и в нуждах и в удовольствиях. «Когда я вижу розу, — говорит Василий В. Homit. de Parad, — она мне напоминает мой грех, за который земля осуждена произращать терния и волчцы».

Ты будешь питаться полевою травою. Сим возвещается человеку такая скудость, что плоды, собственно для него в пищу назначенные (Быт. I. 29), не будут уже для него достаточны, и он должен будет употреблять в пищу травы, данные бессловесным (I. 30).

В поте лица твоего будешь есть хлеб. Пот есть знамение изнурительного труда. На таковой труд осуждается человек вместо райского делания, укрепляющего и услаждающего. Из многих видов труда Бог указует на земледельческий, не так, как на неизбежную обязанность для каждого, но так, как на естественную и необходимую потребность для всех. Но да сбудется слово суда Божия — те, которые не трудятся для снискания телесной пищи, подвергают себя изнурительному напряжению сил, дабы дать пищу своим желаниям и страстям, и в самом уклонении от труда находят новый труд. Впрочем, Сам Бог

иногда или отягчает, или облегчает сие осуждение, по своему особенному Промыслу (Пс. CXXLI. 2).

Ты персть и в персть возвратишься. Сие заключение осуждения, по-видимому, показывает, что телесная смерть неизбежна для человека, независимо от осуждения, по естеству его. Но, по слову Божию (Быт. II. 17), всякая смерть есть наказание, и, по древнему Церкви учению, *Бог создал человека в нетлении* (Прем. II. 23). Человек и в состоянии непорочности был *земля* по своему происхождению; но сия земля закрыта и ограждена была от тления *образом Божиим* и силою древа жизни; по совлечении образа Божия она обнажается и с удалением от древа жизни предается естественному разрушению.

Достойно примечания, что все наказания, которыми Бог поражает здесь человеков, суть временные и оканчиваются смертью телесною. Сие показывает, что он обрел уже способ и предопределил избавить человека от осуждения вечного, как то и действительно открыл в осуждении змия. Итак, те, которые подвергнутся вечному осуждению, безответны пред Богом и не имеют права жаловаться на прародителей.

5 Зак. 2964

НАРЕЧЕНИЕ НОВОГО ИМЕНИ ЖЕНЕ

20. И нарек Адам жене своей имя: Ева, ибо она сделалась матерью всех живущих.

С первого взгляда представляется, что повествование о наречении жене нового имени Евы, то есть *жизни,* находится вне связи с предыдущим и последующим повествованием о падении человека, что самое имя *жизни* неприлично жене после осуждения на *смерть.* В разрешение сего затруднения толкователи полагают, что Моисей упоминает о наречении жены, предшествовавшем грехопадению, и желает обнаружить погрешность Адама в сем наречении; или и что Адам, осужденный на смерть, именует жену свою жизнью в укоризну и уничижение; и что сим наименованием показывается неосмотрительность и надменность грешника даже после осуждения; или что жизнь, которою Адам утешается в наименовании жены, есть отсрочка смерти телесной; или что жена именуется жизнью по разуму обетования, данного Богом о ее семени, долженствующем стереть главу змия, имеющего державу смерти, и *сделалась матерью всех живущих,* яко мать Второго Адама, который есть *дух животворящий* (1 Кор. XV. 45). Сия последняя догадка паче прочих соответст-

вует порядку и духу повествования Моисеева и оправдывается примерами других имен, в которых праотцы заключали исповедание веры и упования, каковы суть имена Каина, Сифа, Ноя.

НАЧАЛО ОДЕЖДЫ

21. И сделал Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их.

Изобразив грех и родившуюся от него наготу, показав потом судьбу греха по его совершении в порядке событий и повествования, Моисей упоминает и о том, что последовало решительного с наготою.

Одежды кожаные, данные первым человекам, по мнению Григория Богослова, de natal. Chris., суть *плоть грубая и смертная.* Но хотя и справедливо то, что тело человеческое сделалось грубым и смертным по грехопадении, однако нельзя сказать, что человек до сего был наг от плоти; ибо тело его создано еще прежде души, и данные ему одежды кожаные, по крайней мере в собственном смысле, также не означают плоти, как и первый, его собственный опыт одежды — смоковные листья. Не свойственно было бы также одеждами *кожаными* назвать *одежду из волны,*

или из *коры* растений, но всего ближе разуметь под сим наименованием *одежду из* звериной *кожи.* Поелику же начинающаяся потребность таковой одежды предполагает начинающееся состояние нынешнего человеческого скотоподобного тела и поелику Моисей обыкновенно описывает видимое, а под видимым заключает созерцаемое, то слова: *сделал Бог Адаму и жене его одежды кожаные,* действительно предполагают и то, что *Бог дал падшим человекам плоть скотоподобную.*

То, что сам Бог устрояет и возлагает на человеков ризы, есть изъявление Промысла Его и милосердия о грешниках. То же смятение, которое принудило их самих искать одежды, препятствовало им сделать ее достаточною и совершенною: Бог усовершает ее так, чтобы она была и покровом стыда, и защитою от действия внешних сил на тело человеческое.

Одежда, изобретенная грешниками, долженствовала быть памятником греха столь же ужасным, как и самая нагота. Бог, к утешению их, соделывает оную также памятником Своего о них попечения.

Почему Бог заимствует человеку одежду от животных, а не от растений, откуда взяты кожи для ее составления? И как человек, не

привыкший еще к мысли о смерти, мог без отвращения облечь себя смертью других? Сии недоумения не иначе могут быть разрешены, как тою догадкою, что Бог в одно время научил человека и приносить в жертву животных, и обращать их кожи в одежду, дабы сими жертвоприношениями он был вразумляем убивать в себе скотоподобные вожделения и страсти, имея также пред очами будущую жертву победоносного *семени жены, и* верою облекался бы в заслуги и крепость *его.* Таковым предположением удовлетворительно также объясняется и происхождение кровавых жертв, которые были уже приносимы детьми Адама (Быт. IV. 4) и, конечно, не по собственному их изобретению; и в особенности происхождение закона, предоставляющего жрецу *кожу всесожжения* (Лев. VII. 8).

ИЗГНАНИЕ ИЗ РАЯ

22. И сказал Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; теперь, чтобы не простер он руки своей, и не взял плода с древа жизни, и не вкусил его, и не стал жить вовек. 23. И выслал его Бог из сада Едемского возделывать землю, из которой он взят. 24. И когда изгнал Адама, тогда на востоке у сада Едемс-

кого поставил Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни.

Дабы дать полноту повествованию о грехе и суде первых человеков, Моисей упоминает, наконец, каким образом произнесенное на них определение осуждения произведено в действо изгнанием их из рая. Сего изгнания он показывает причины и образ, или сопутствовавшие оному обстоятельства.

Вот Адам стал как один из нас, зная добро и зло. Слова сии, очевидно, соответствуют обещанию искусителя: *будете как боги, знающие добро и зло,* и потому, без сомнения, имеют знаменование обличительное. Подобное сему обличение находим у пророка Исаии (XLI. 23, 24) на язычников. Когда Бог говорит об Адаме: *стал как один из нас,* нельзя думать, что сия речь обращена к Ангелам; ибо гордость сотворенного по образу Божию не могла состоять в желании уподобиться Ангелам. Итак, здесь представляется внутреннее, так сказать, собеседование Святой Троицы и новый торжественный совет о судьбе падшего человека, подобный первому совету о его сотворении. Поелику же величественность сего действия и величество глаголющего Бога не позволяет слова совета Его принять за про-

стую уязвляющую укоризну, то под образом глумления должно искать истины чистой и бесстрастной, которая здесь, быть может, следующая: человек, вняв искусителю, не только внутренне возжелал быть Богом, но и самым делом исполнил сие желание столько, сколько мог; уже ничего не может он для себя сделать более; он сам решил свою судьбу: рай, место испытания, не нужен уже для того, который окончил свое испытание. И в сем заключается первая причина изгнания человека из рая.

Вторая причина есть следствие первой: *теперь, чтобы не простер он руки своей, и не взял плода с древа жизни, и не вкусил его, и не стал жить вовек.* Теперь, когда человек, возжелав быть Богом, в себе самом возомнил найти независимое начало жизни, он не должен более пользоваться орудием и знамением бессмертной жизни, дабы мог познать свою ошибку. Древо жизни не может быть полезно тому, кто, быв отчужден от жизни Божией, носит в себе внутреннее начало смерти: в сем случае его бессмертие только продолжило и утвердило бы его смерть. Он должен удалиться от древа жизни не столько в наказание, сколько для сокращения его наказания, и для того, чтобы как грех отделил его от Бога, так смертность отделяла бы от диавола. Прет-

кнувшись на пути жизни, он должен идти безопаснейшим путем внутреннего и внешнего умерщвления.

Третья причина изгнания человека есть его назначение *возделывать землю, из которой он взят.* До грехопадения человек должен был *возделывать рай,* устроенный и украшенный для него Богом: но теперь осуждается *возделывать землю, из которой он взят,* то есть землю, еще требующую устройства и украшения. Ту землю, которую Бог устроил прежде в состав бессмертного тела человеческого, теперь человек сам должен устроять в состав тела смертного; он должен непрестанно, так сказать, пересозидать свое тело, чтоб истребить в нем останки запрещенного плода, и чтобы оно, наконец, паки взято было от земли и соделалось небесным. Земле, проклятой за его преслушание, он должен возвращать благословение делами послушания и смирения.

Изгнал Адама. Дабы почувствовать тяжесть сего удара, должно поставить себя на место Адама и вообразить, что он имел, чего надеялся и куда низринут с высоты своей надежды. Тот, кто размыслит о сем, возблагодарит Бога, который измеряет гнев свой так, что сокрушает грешника, но не повергает в совершенное отчаяние.

Поставил Херувима и пламенный меч обращающейся, чтобы охранять путь к древу жизни. כרוב *Херувим,* по изъяснению некоторых евреев, значит כרביא *яко отрок* (от чего, вероятно, и произошло обыкновение изображать херувимов в образе отроков и младенцев); по мнению некоторых, כרוב есть то же, что רכוב *колесница,* так как и у Псалмопевца Ангелы называются *колесницею* (LXVII. 18) и у Иезекииля Херувимы представляются в образе *колесницы* (X). По толкованию Филона и многих из отцев Церкви имя Херувима происходит от רב *много* и נכר *ведал* и означает существо, одаренное обширным ведением; наконец, по сходству с сирским словом כרובא *крепость,* может означать *крепкого,* и в сем-то, по-видимому, знаменовании сие имя дается царю Тирскому (Иез. XXVIII. 14) и тельчему лицу Херувима у Иезекииля (X. 14. I. 10). *Пламенный меч,* или буквально с еврейского *пламень меча,* может означать и пламень подобно оружию убийственный, и оружие подобно пламени светлое. Принимая Херувима и пламень оружия за одну вещь, некоторые полагают, что Бог оградил рай вещественным огнем, но вместо сего смешения понятий лучше допустить, что первое означает некоторую духовную

силу или существо, а последнее показывает образ явления его человеку.

* * *

Поелику грехи человеческие в некотором отношении суть племя первого греха, подобно как человеки племя первого человека, то естественно, чтобы первые, подобно как и последние, в своих частных чертах имели один общий образ. По сей причине в частном повествовании о грехопадении первых человеков можно видеть общий ход и последствия греха. Искуситель по тем же общим правилам действует на всех человеков, по которым действовал на первого, с тем различием, что змий, которого употребляет он своим орудием, часто находится не вне, но внутри растленного естества человеческого и есть возбужденное самолюбие. Низшая часть сил человеческих, подобно *жене* сотворенная действовать в зависимости от духа, первая прельщается своевольным удовольствием и потом увлекает за собою самый дух от послушания Богу. Действие греха обнажает человека и открывает очи его на совершенное лишение собственного блага, но он желает более скрыть, нежели исправить сей недостаток. Между тем Божие правосудие отчуждает его от жизни Божией,

осуждает на помыслы земные, на дела мертвые, на труды бесплодные, на удовольствия уязвляющие и оставляет средостение между ним и утешениями благодати. Блажен, если ценою покаяния и самоотвержения *купит* от самого же Господа *одежды белые, да облечется* верою в заслуги Искупителя, и да не *явится срамота* собственной *наготы* его (Апок. III. 18); и если для возвращения к жизни с покорностию вступит на путь умерщвления.

ЖИЗНЬ КАИНА И АВЕЛЯ

Б. IV. 1 – 16

Приступая к повествованию о потомстве Адама, Моисей не имеет намерения составить полное родословие, ибо, наименовав трех сынов его: Каина, Авеля и Сифа, о прочих его детях говорит только, что у него *родились сыновья и дочери* (V. 4). История общежития также не есть его предмет, ибо, сказав о построении города Каином (IV. 17) и о изобретении в его потомстве некоторых художеств (21, 22), ничего подобного не говорит о Сифе и его племени, совершенно разделенном от племени Каинова. Описанные им свойства и действия первых двух сынов Адама дают разуметь, что цель сего повествования была показать начинающееся событие и

видимый образ предсказанной Богом *вражды между семенем змия и семенем жены*, между отверженным и избранным племенем.

Историю Каина и Авеля составляют:

1) обстоятельства их рождения (IV. 1, 2);

2) образ жизни (2);

3) жертвоприношения с их последствием (3 – 7);

4) братоубийство Каина (8);

5) последствия сего преступления для Каина (9 – 16).

Все части сего повествования относятся к разделению отверженного и избранного семени; первая и вторая объясняют отдаленные начала сего разделения; третья показывает случай; четвертая и пятая — видимое действие и продолжение оного.

РОЖДЕНИЕ КАИНА И АВЕЛЯ

IV. 1. Адам познал Еву, жену свою, и она зачала и родила сына, которого назвала Каином, сказав: я приобрела человека от Господа. 2. Потом родила брата его Авеля.

Познал. Знаменование сего выражения объясняется тем, что дева на священном языке называется עלמה, то есть, по производству сего слова, *сокровенная*.

Я приобрела человека от Господа. Имя первенца Адамова, которое значит *приобретение*, должно быть особенной важности, поелику Моисей замечает и мысль, с которою оно дано. Слова, заключающие в себе изъяснение сего имени, по применению к подобным выражениям (Иер. II. 13, Быт. XLIX. 25), могут быть переведены двояко: или я *приобрела человека Господа*, одним словом — *Богочеловека;* или я *приобрела человека от Господа.* В обоих видах сего изречения, в одном яснее, а в другом не столь ясно, представляется одна мысль праматери — мысль о том обещанном ей от Бога *семени*, которое должно *поразить змия в голову.* С состоянием ее весьма сообразно было то, чтобы она облегчала новые для себя болезни рождения надеждою исповеданием оного *второго* по Адаме *человека*, который есть *Господь с небеси* (1 Кор. XV. 47). Сомнительно также то, в самом ли Каине думала она иметь обетованного Избавителя или в его потомстве, но и та, и другая погрешность возможны были потому, что обетование дано было без изъяснения времен и других обстоятельств сего события.

Потом родила брата его *Авеля.* Авель, по изъяснению Иосифа Флавия, означает *плач, суету.* Причиною сего наименования пола-

гают краткую жизнь и несчастную смерть Авеля. Но трудно вообразить, чтобы прародители все сие предвидели от времени его рождения.

Суету вещей человеческих, испытанную прародителями. Но сим не объясняется то, почему сей, а не другой сын, получил имя от суеты.

Наконец, *тщету* той надежды, которую прародители полагали на первого своего сына. В самом деле, могло статься, что они переменили о нем свои мысли еще до рождения другого и наименованием Авеля хотели исправить погрешность, сделанную в наименовании Каина.

Вникая в обстоятельства рождения Каина и Авеля, можем находить в них некоторые отдаленные начала того крайнего несходства, которое после открылось между сими братьями. Каин произошел от Адама, свежим, так сказать, ядом греха напоенного; Авель родился от Адама, с продолжением времени, более очищенного покаянием и смирением себя под крепкую руку Божию. Каин был сын надежды, Авель — сын сокрушения; сии различные чувствования родителей могли иметь влияние на рождение, воспитание и образование детей.

ОБРАЗ ЖИЗНИ

2. Авель был пастырь овец, а Каин был земледелец.

Что Авель был *пастырь овец*, а Каин *земледелец*, сие сказывает Моисей для того, чтобы показать происхождение различных жертв, ими принесенных. Но поелику внутреннее расположение человека имеет влияние на свободное избрание рода жизни, и, взаимно, избранный род жизни — на внутреннее состояние, то два различных рода жизни, избранных детьми Адама, рассматривать можно также в отношении к их личным качествам. Земледелие требует более телесной силы; скотоводство, состоя в попечении о живущих тварях, дает некоторое упражнение сердечной благости (Прит. XII. 10. XXVII. 23). Земледелие привязывает к земле; жизнь пастушеская, по обычаю древних, есть жизнь кочевая и странническая и потому особенно любезная тем, которые *признают себя странниками и пришельцами на* земле (Евр. XI. 9. 10. 13).

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

3. Случилось в конце года, что Каин принес от плода земли дар Господу. 4. И Авель также принес от первородных стада своего и от

тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его; 5. а на Каина и на дар его не призрел, и Каин сильно огорчился и потупил взоры. 6. Тогда Господь сказал Каину: для чего ты огорчился? и для чего потупил взоры? 7. Если делаешь доброе, то не поднимешь ли чела? А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит. Тебя искушает вожделение его, но ты господствуй над ним.

В описании жертвоприношений Каина и Авеля показываются их время, предметы, неодинаковый успех и следствия от сего для Каина.

В конце года. Буквально с еврейского: *в конце дней.* Если сие выражение должно иметь знаменование определенного времени, что требует понятие о конце, то конец дней есть или конец седмины, то есть день субботний; или конец месяца, то есть новомесячие; или конец жатвы, которому особенно приличествует жертвоприношение от плодов земли; или конец года, то есть новолетие. Вместо слова *год,* евреи употребляют: *лето дней* (Быт. XLI. 1); а вместо сего кратко говорят: *дни,* ימים (Лев. XXV. 29).

Приношение в жертву *плодов земли* могло быть действием благодарности за благословение Божие, в их изобилии ниспосланное. Раз-

ные виды сея жертвы описаны в книге Левит (II), но жертва Каина, так же как и Авеля, вероятно, была всесожжение, яко род жертвоприношения простейший в обрядах, древнейший и всеобщий в употреблении.

Не так легко показать происхождение жертвы, вземлемой от *перворо∂ных и от тука их,* вместо которых пастырь мог бы также принести волну и млеко. Правило разума, повелевающее воздавать Богу видимое почтение приношением того, что для нас есть самое любезное, напрасно приемлется некоторыми за первоначальный закон жертвоприношений. Ибо если по сему правилу приносятся в жертву любимые животные, для чего непозволительно по сему же правилу приносить любимых детей? Для чего кровавые жертвы не приносятся и ныне? Для чего сами израильтяне обязаны были приносить жертву на одном, избранном от Бога месте? Притом всегда было справедливо и по разуму известно самым язычникам, что Богу *не угодно всесожжение,* что *жертва Богу дух сокрушенный* (Пс. L. 18. 19). Посему приличнее положить, что Авель научился приношению в жертву первородных от Адама, Адам — от Бога, а Бог явил в них *Агнца закланного от основания мира* (Апок. XIII. 8) и вместе образ того, как человеки

должны *представлять тела свои в жертву живую, святую, благоугодную Богу* (Рим. XII. 1). Приношение первородных в особенности образует Искупителя, потому что Он есть *первородный пред всею тварью* (Кол. I. 15) по вечному бытию; *первородный между многими братиями* (Рим. VIII. 29) как образ прочих и первый естественный всеобщий наследник благ духовных; *первородный из мертвых* (Кол. II. 18) по славному своему воскресению. *Тук*, как вещество удобовоспламеняемое, в жертвоприношении знаменует ревность, с каковою Сын Божий приносит Себя в жертву за человеков, и вместе сердечное расположение верующего, воспламеняемого любовью и Духом Святым.

В рассуждении различного успеха жертвоприношений Каина и Авеля можно сделать два вопроса: каким образом Бог изъявил последнему свое внимание, а первому неблаговоление и по какой причине?

Действие, которым Бог *призрел на Авеля и на дар его*, долженствовало быть чудесное, дабы сей мог быть уверен, что оно точно происходит от Бога. Нередко Бог свидетельствовал свое благоволение о жертвах ниспосланием огня, как то случилось при установлении священства (Лев. IX. 24), при воззвании

Гедеона к избавлению Израиля (Суд. VI. 21), по явлении Давиду Ангела погубляющаго, (2 Пар. XXI. 26), при освящении храма Соломонова (2 Пар. VII. 1), при состязании пророка Илии со жрецами Ваала (3 Цар. XVIII. 38). Догадываются, что сие же знамение дано было Авелю; и Феодотион в своем переводе вместо слова *призрел* поставил *воспламенил*. На сие также знамение указывает, по-видимому, Псалмопевец в словах *помянет всякую жертву твою, и всесожжение твое испепелит* (XIX. 4).

Моисей не говорит ясно, почему две жертвы неодинаково были приняты, а только, упоминая о неодинаковом их успехе, обращает внимание сперва на приносивших, а потом уже на приношения и тем дает разуметь, что Бог по расположениям сердец судит внешние действия благочестия. Согласно с сим Апостол полагает преимущество жертвы Авелевой *в вере, которою он получил свидетельство в том, что он праведник* (Евр. XI. 4). Посему несовершенство жертвы Каиновой состояло в том, что дух его не был жертвою Богу; что он не веровал в жертву Искупителя и что мнил обрести правду не в вере и усвоении правды Господней, но в себе и делах своих.

Каин сильно огорчился и потупил взоры. Сло-

ва сии выражают такое негодование в Каине, которое совершенно его расстраивало.

Дабы получить точное понятие о сем недуге, должно предварить св. повествователя и соединить начало с последствием — негодование за отвергнутую жертву с братоубийством. Из сего соображения открывается, что вину своего несчастия Каин полагал не в себе, ниже в Боге, но в своем брате, ибо в первых двух случаях действие отчаяния долженствовало бы открыться на самом Каине. Какое же было то несчастие Каина, которое рождалось из благоволения Божия об Авеле и могло, по мнению первого, прекратиться чрез смерть последнего? Чтобы разрешить сие, должно предположить, что Каину известно было преимущество первородства и преимущество племени обетования, которое между племенами человеческими долженствовало быть предметом особенных благодеяний Божиих. Два сии преимущества он надеялся удержать за собою одним: благоволение Божие к Авелю поколебало сию надежду; смерть бездетного Авеля, казалось, могла восставить ее, соединив все обетования, предопределенные роду человеческому в одном лице. Из сего видно, что душевный недуг Каина состоял в гордости и зависти.

Конечно, время и средства естественные не могли уврачевать его, когда сам Бог восхотел открыть его рану (6, 7).

Слова обличения, с трудом изъясняемые в еврейском, еще большую трудность представляют в греческом тексте семидесяти толковников, который, однако, требует здесь замечания, потому что ему буквально следует славянский перевод, и невразумительностию своею останавливает читающего. Мысль сих слов, сколько можно постигнуть ее догадкою, вероятно, есть следующая: «*Если ты право,* то есть как должно *принес* твою жертву, то есть принес ее истинному Богу и совершил по установленному чину, *но неправо разделил,* то есть принес в жертву не лучшее из даров Божиих и отделил для сего менее нежели десятину, то *не согрешил ли ты? Умолкни,* прекрати твое негодование». Впрочем, кроме того, что сей перевод не соответствует еврейскому тексту, он представляет нечто странное в соединении понятий, когда правым называется принесение жертвы, неправо отделенной и потому недостойной.

Ближайший перевод текста еврейского может быть следующий: *если добро творишь,* שאת, *то не вознощение ли?* (или: *не приятие ли?* или: *не прощение ли?) а если*

не добро творишь, то не у дверей ли грех лежит?

Из многих мыслей, которые подает сия речь, истинная должна быть та, которая наиболее сообразна с намерением глаголющего Бога и с свойством обличения Его. В обличениях Его вообще примечается такой порядок, что Он сперва указует на некоторое видимое и ощутительное зло, которому подвержен грешник, и потом, дабы привести его к покаянию, дает ему разуметь, что оное зло есть следствие греха. В настоящем случае указание на видимое зло заключается в сих словах: *для чего ты огорчился и для чего потупил взоры?* В следующих словах должно быть объяснено происхождение сего зла от греха, и посему смысл их должен быть таков: «*Если делаешь добро,* если ты благ и непорочен, то отчего *поникнуть лицу твоему?* Не должно ли быть совершенно противное сему? *Не возношение ли* שאת? Не должно ли твое лице быть вознесено и твоею собственною радостью, и Моим (глаголет Бог) благоволением?» (ибо נשא פנים значит и *возносить свое лице* чувствованием своего достоинства (Ис. III. 3), и *возносить лице другого* вниманием и благоволением (Быт. XIX. 21). «*А если не делаешь доброго,* если в тебе нет благости и чистоты

сердца, *то у дверей грех лежит».* Это он показывается из сердца на лице и является в мрачных взорах и расстроенных чертах подобно псу, лежащему у ворот дома и лютыми взорами преследующему мимоходящих. Он *у дверей,* на дороге: если не запрешь и не свяжешь, то возбудившаяся злая склонность немедленно устремится на злое дело, а затем не укоснит и наказание».

К тебе вожделение (или *стремление) его;* но *ты господствуй* (или: *и ты будешь господствовать) над ним.* Сие заключение обличения Божия Блаженный Августин разумеет о грехе, св. Златоуст принимает за указание на Авеля. По сей последней догадке вид и смысл текста должен быть следующий: *к тебе стремление* брата твоего, то есть он естественно у тебя в послушании как младший;. и *ты будешь господствовать, или,* по крайней мере, первенствовать и начальствовать *над ним* как первородный; и потому для чего напрасно возмущаешься, завидуя Авелю? Но сему изъяснению не благоприятствует как вообще свойство выражений еврейских, так особенно то, что во всем тексте обличительной речи нет ни имени Авеля, ни ясного указания на него. Напротив того, указание на грех, о котором пред сим упомянуто здесь, и близко, и ясно, и потому

перевод текста должен получить следующий вид и смысл: *к тебе вожделение его,* то есть греха; тебя искушает злая склонность, *но ты господствуй над ним,* то есть преодолевай злую склонность, не допускай ее придти в силу, подавляй зло в самом его начале. То же наставление и в таком же виде преподает Апостол (Рим. VI. 12): *да не царствует грех в смертном вашем теле, так чтобы вы слушались его в похотях его.*

БРАТОУБИЙСТВО

8. И сказал Каин Авелю, брату своему: (пойдем в поле). И когда они были в поле, то Каин восстал на Авеля, брата своею, и убил его.

Слов *пойдем в поле* в еврейском тексте нет ныне, а читаются только предыдущие: *и сказал Каин Авелю, брату своему.* Сию речь, очевидно неполную, некоторые усиливаются без дополнения изъяснить так: *и разговаривал Каин с Авелем, братом своим,* то есть показал ему вид ласки и искренности, дабы тем вернее, чем нечаяннее, совершить над ним свое злоумышление. Иные так: *и говорил Каин вопреки Авелю, брату своему,* то есть изъявил ему свое негодование жалобами и укоризнами. Но в тексте самаритянском и

переводах греческом, сирском и латинском читаются самые слова Каина к Авелю: *пойдем в поле.* Предшествующее слово *сказал* אמר и последующие *когда они были в поле* показывают, что сие дополнение принадлежит к целости св. текста. По сему соображению, истинное обстоятельство, замечаемое здесь Моисеем, состоит в том, что Каин, дабы беспрепятственно совершить братоубийство и сокрыть оное от обличения, коварно вызвал Авеля в уединенное место.

Род и орудие убийства неизвестны, кроме того, что оно соединено было с пролитием крови, как показывает продолжение повествования (11, 12).

ПОСЛЕДСТВИЯ ПРЕСТУПЛЕНИЯ ДЛЯ КАИНА

9. И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брата моего? 10. Но Бог сказал: что ты сделал? глас крови брата твоего вопиет ко Мне от земли. 11. И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей. 12. Когда будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя, ты будешь

изгнанником и станешь скитаться по земле. 13. И сказал Каин Господу: велико преступление мое и непростительно. 14. Вот, Ты изгоняешь меня ныне от лица земли, и от лица Твоего я скроюсь и буду изгнанником и стану скитаться по земле; всякий, кто встретится со мною, может убить меня. 15. Господь сказал ему: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И положил Господь на Каине знамение, чтобы, никто, встретив его, не убил его. 16. И пошел Каин от лица Бога, и стал жить в земле Нод, против Едема.

Последствия братоубийства открывают в Каине ожесточение, простирающееся до отчаяния; а со стороны Бога являют правосудие, растворенное милосердием.

Где Авель, брат твой? Сей вопрос доказывает, что Бог, не хотящий смерти грешника, несмотря на пренебрежение первых своих внушений, еще хотел кротостью обратить Каина к покаянию. Для сего, подобно как прежде в обличении Адама, приемлет Он на Себя образ неведения, для сего именем *брата* возбуждает в нем кроткие чувствования природы.

Не знаю; разве я сторож брата моего? Если бы сии слова изъяснять только желанием скрыть преступление, то можно бы спросить: неужели Каин совсем не имел понятия о

всеведении Божием? Но их произносит не столько притворство, сколько досада. Каин не знает, по его словам, о состоянии своего брата не потому, что не может, но потому, что не хочет и не почитает себя обязанным знать: он отрицается вопреки внушению природы — *быть стражем*, то есть пещись о безопасности младшего брата, дабы сим упрекнуть Бога, изъявившего к сему особенное благоволение.

Глас крови брата твоего вопиет ко Мне от земли. Поелику Каин не расположен был принести покаяние и принять помилование, то Бог приступает, наконец, к осуждению его и для того показывает ему, что не имеет нужды в его признании, ниже в других свидетелях преступления, кроме самого действия преступления. Кровь Авеля *вопиет*, то есть требует отмщения (Апок. VI. 9, 10), она вопиет *от земли* самым действием разрушения, которое по порядку природы возбуждает против себя другие разрушительные силы, и вопль ее восходит даже до Бога; ибо Авель *и по смерти говорит* верою (Евр. XI. 4), поставляющею его в благодатном присутствии Божием. При сем паче всего долженствовала поразить Каина — и долженствует утешить последователей Авеля — сия мысль, что кровь убиенного

Авеля приемлется Богом с таким же вниманием, как и его жертва.

Осуждение Каина (11, 12) хотя в одинаковом роде, но тягчее осуждения Адамова, потому что не могло быть облегчено по недостатку покаяния. Проклятие Адама упадает от него на землю: *проклята земля тебя ради;* проклятие Каина обращается от земли на его лице: *проклят ты от земли.* Земля, приявшая кровь Авеля, делается орудием проклятия для Каина или в ознаменование того, что небо не совершенно еще заграждается для него, по крайней мере для его потомства, сим проклятием, или потому, что Бог не Сам утешается мщением за злодеяние, но только позволяет твари восстать против Него за всеобщее благо.

Как земля служит человеку пищею и жилищем, то проклятие от земли имеет два вида. *Когда будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя;* то есть ты не только будешь проливать пот для снискания хлеба, как суждено и Адаму, но и самый труд не принесет тебе желаемых плодов.

Ты будешь изгнанником и станешь скитаться по земле. По переводу семидесяти толковников, которому следует славянский: *стеня и трясыйся будеши на земли.* Сей последний перевод, кажется, сделан для догадочного

изъяснения *знамения, положенного на Каине* (15), а первый подтверждается ясными словами самого Каина, который в наказании Божием находит *изгнание от лица земли.* Правда, *странствованием* житие свое на земле почитают и праведники; но между ними и грешными есть та разность, что первые нигде на земле не ищут отечества и везде находят его, а последние везде ищут и нигде не находят.

Велико преступление мое, и непростительно. Как слово עָוֹן, которое собственно значит *преступление,* по мнению некоторых, может означать и *наказание преступления,* то сии слова Каина могут еще быть преложены так: *велико наказание преступления моего, и даже несносно.* Таким образом, Каин или показывает свое отчаяние в милосердии Господа, или укоряет жестокостью Его правосудия. И отчаяние, и хула проистекают из общего источника — закоснения в грехе и неверия.

Продолжая рассматривать свое состояние, Каин открывает в своем осуждении особенные поражающие его черты: *изгнание от лица земли,* то есть удаление от страны отеческой, и *сокрытие от лица Божия,* то есть отчуждение от Церкви, в которой Бог являет благодатное Свое присутствие, и от отеческого Его попечения и защиты.

От безутешной скорби он переходит к мысли о смерти: *и будет, что всякий, кто встретится со мною, убьет меня.* Сии слова изъявляют или желание смерти: «если я лишаюсь и выгод общежития, и защиты Промысла, то пусть лучше первый, кто со мною встретится, прекратит сию бедственную жизнь»; или опасение: «если я буду скитаться как отверженный Богом и человеками, то каждый ненаказанно может умертвить меня». Сие последнее чувствование наипаче согласуется с расположениями Каина, который не покусился бы и на жизнь другого, если бы не ценил дорого временных выгод собственных. Оно есть глас возбудившейся совести, повелевающей ему ожидать от других того, что сделал другому, но все еще прорекаемый страстью, им обладающею. Таков грешник, когда, взирая на свое греховное и бедственное состояние, не обращает взоров к Богу и Его милосердию.

Новый суд Божий на Каина (15) снова показывает, что Бог не хочет смерти грешника. Он делает его безопасным от скорой и внезапной смерти, дабы показать ему и в самом наказании возможность и надежду милосердия; дабы, если не его, по крайней мере часть его потомства (без сомнения, по предуведению), сохранить для рода человеческого и

Церкви; и дабы страшный первый пример ожесточенного грешника соделать поучительным примером долготерпения.

Безопасность Каина от насильственной смерти утверждается законом и знамением.

Всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. Сей закон объявляется Каину в его утешение, но как исполнение оного касается до всех человеков, то и прочим, вероятно чрез Адама, он долженствовал быть объявлен.

Семеричное мщение за Каина значит наказание тягчайшее, нежели самого Каина за смерть Авеля. Ибо число *семь*, по свойству священного языка, употребляется в неопределенном знамековании, для возвышения понятия (Пс. XI. 7. Притч. XXVI. 25).

Столь тяжкое наказание за Каина-убийцу не покажется несправедливым или неуместным, если принять в рассуждение то, что Бог самую жизнь соделал для него наказанием, а умножать или применять наказание Божие не значит уже наказывать виновного, но восставать против правосудия Божия; что убийство, уже осужденное в Каине, менее простительно в тех, которые видели сей печальный опыт; и что нужно было строгим, но предварительным осуждением, сколько можно, заградить путь Каина от последователей.

Без основания полагают некоторые, что знамение, положенное Богом на Каине, состояло в отличной одежде или в некоем изображении на челе. Те, которые таковым знамением почитают дрожание членов, утверждаются на словах перевода семидесяти: *стеня и трясыйся будеши на земли.* Но, кажется, немногое потребно было, чтобы соделать Каина неприкосновенным для встречающихся с ним. Начаток страшного знамения на нем положен уже тогда, когда *поникло лице его.* Тогда как внешняя природа человека, сотворенная отпечатком внутренней, менее была искажена и разрознена с сею последнею, ужас и отчаяние Каина могли образовать во внешнем его человеке ясную и неизгладимую печать отвержения, которая бы соделывала его живым памятником суда Божия и удаляла бы от него всех его видящих. Впрочем, еврейский текст в сем месте допускает и следующий перевод: *и дал Господь знамение Каину* (то есть сотворил некоторое чудо, дабы успокоить его удостоверением), *что никто, встретив его, не убьет его.*

Стал жить в земле Нод. Земля Нод, или, по произношению семидесяти толковников, Наид, значит *земля странствования* или *изгнания.* Так, наконец, покоряется Каин суду

Божию; ибо сей суд неизгладимо вписан в книгу совести его.

Против Едема. Некоторые думают, что קדמת־עדן значит определеннее *на восточной стороне Едема,* но неосновательно (Быт. II. 24).

Когда Апостол, описывая преимущества Нового Завета, говорит верующим, что они *приступили к Ходатаю Завета Нового Иисусу, и к крови кропления лучше глаголющей, нежели Авелева* (Евр. XII. 24), и сему глаголанию крови Авелевой дает высокое значение, производя оное *от веры* (Евр. XI. 4), то сие показывает, что в Авеле он находит предвестие и преобразование Иисуса. Сей характер преобразования открывается во всех частях истории Авелевой.

Авель есть пастырь и начальник пастырской жизни естественной — Иисус Пастырь и Пастыреначальник в жизни духовной.

Авель приносит Богу жертву, без сравнения приятнейшую, нежели Каинова, — Иисус приносит жертву крестную, единую достойную Бога и упраздняющую собою все жертвы обрядовые.

Жертва Авеля сопровождается его мученичеством — жертва Иисуса сопутствуется его смертью.

Авель страждет от зависти первородного брата — Иисус страждет от ожесточения первенца народов — Израиля.

Кровь Авеля говорит о нем чрез веру к милосердию Божию и невинностью своею вопиет против убийцы к правосудию Божию — кровь Иисуса вопиет к Отцу небесному о помиловании всего рода человеческого.

Каин, убийца брата своего, делается изгнанником всей земли — народ, убивший Иисуса, становится пришельцем всех народов.

Убийце Авеля оставляется жизнь, но со знамением осуждения и наказания — Израиль, распенший Иисуса, сохраняет свое бытие, но только для того, чтобы носить кровь Его на себе и на чадах своих.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ОТВЕРЖЕННОГО ПЛЕМЕНИ

Б. IV. 17 – 24

17. И познал Каин жену свою, и она зачала и родила Еноха. И построил город; и нарек имя городу по имени сына своего: Енох. 18. От Еноха родился Ирод, от Ирода родился Мехиаел, от Мехиаела родился Мафусал; от Мафусала родился Ламех. 19. Ламех взял за себа две жены: имя одной Ада, имя другой Селла; 20. Ада родила Иавала: сей был отец живущих в кущах со скотом. 21. Имя брату его Иувал: сей был отец всех играющих на гуслях и органе. 22. Селла также родила Фовела кузнеца: сей был отец всех кующих, работающих из меди и железа. У Фовела кузнеца была сестра

Ноема. 23. И сказал Ламех женам своим: Ада и Селла, послушайте слов моих, жены Ламеховы, вслушайтесь в речь мою! убил ли я человека, чтобы кто мог ранить меня, или отрока, чтобы ударить меня? 24. Ибо за Каина должно быть отмщено всемеро, а за Ламеха семьдесят раз всемеро.

Вслед за совокупною историею Каина и Авеля Моисей повествует о потомстве первого. Он замечает в нем порядок нескольких родов, успехи общежития, изобретение или усовершенствование искусств и распространение пороков. Цель сего повествования может быть или показать что, несмотря на проклятие Каина, сохранились в его потомках останки благословения Божия и некоторые лучи света, долженствовавшие или обратить их к Богу, или соделать пред Ним безответными; или обличить суеверие и унизить тщеславие египтян, которые изобретение музыки и кования, как и вообще усовершенствование общежития, приписывали богам или полубогам, своим соотечественникам (io. Sicul. L. I); или показать, что отрасли подобны были своему корню, что лучшие из потомства Каинова отличались успехами в снискании временных выгод и удовольствий, а худшие — развратом и жестокостью, то есть изобразить семя змия

в отделении от семени жены. Сия последняя цель, не опровергая две другие, совершенно объемлет все части сего повествования и открывает существенную связь его как с предыдущим сказанием о Каине и Авеле, так и с последующим о Сифе.

И познал Каин жену свою, и она зачала. Сие может показаться несообразным с состоянием Каина, что он, отчаясь о самом себе, желает иметь потомство и передать ему свое осуждение. Но таков грешник нераскаянный. Стоя на краю бездны, он еще думает о своих удовольствиях. Впрочем, Бог допустил распространение и отверженного племени, без сомнения, для благой цели во всеобщем.

И построил город. Дабы сие не показалось невероятным, должно приметить, что город Каинов создан, может быть, не вскоре по рождении сына его и что *городом* евреи называют всякое селение огражденное.

К построению города могло подать Каину мысль умножение диких зверей. Но истинное, и ему одному свойственное, побуждение к сему, вероятно, заключалось в продолжавшемся страхе, чтобы не быть убиту. Таким образом, первый город созидается первым изгнанником земли, тем, который не ожидал града, имеющего непоколебимое *основание,*

которого зодчий и основатель есть Бог (Евр. XI. 10).

Нарек имя городу по имени сына своего. Древнее обыкновение было именовать города от родоначальника обитателей или от строителя (Суд. XVIII. 29. 2 Цар. V. 7). Начало сего обыкновения представляется в сыне Каина, однако же не в самом Каине, которого имя не украсило бы города его.

Ирод, Мехиаел, Мафусал упоминаются или по тому, что в древности роды замечаемы были для разделения и означения времен; или для непрерывности повествования от *Еноха* до *Ламеха.*

Дом *Ламеха* Моисей описывает подробно, как племя знаменитое и как пример, по которому можно было бы судить о потомстве Каина вообще.

Ламех взял за себя две жены. Вот начало многоженства. Поступок Ламеха осуждается не только первоначальным законом брака (II. 24) и высоким евангельским учением, но и законом Моисеевым (Лев. XVIII. 18). Правда, подобное несовершенство брака терпимо было в Патриархах, но тогда, как жизнь человеческая приметным образом сократилась, а вера Патриархов и самое смотрение Божие требовали скорого размножения избранного

племени. На многоженство Ламеха, при котором не видим таковых обстоятельств, не иначе можем взирать, разве как на действие своевольства или преобладающей чувственности.

Сей (Иовил) *был отец живущих в кущах со скотом. Отец живущих* значит здесь *изобретателя образа жизни.* Изобретение Иовила не есть жизнь *пастушеская,* которую до него начал уже Авель, но некоторый выгоднейший образ ее, сходственный с расположениями сынов века сего, которые в своем роде мудрее сынов века оного, то есть род жизни *кочевой.* Изобретатель имел в мыслях и спокойствие постоянного жилища, и выгоды от непрестанной перемены места для удобнейшего питания многочисленных стад: сделав *кущи,* или подвижные жилища, он сделал угождение и роскоши, и любостяжанию.

Сей (Иувал) *был отец всех играющих на гуслях и органе.* Что и о сем изобретении Моисей упоминает не в похвалу изобретателя, то можно заключить из его молчания о других важнейших и полезнейших изобретениях.

Фовел кузнец и תובל־קין *Тувалкаин* в еврейском тексте большею частию толкователей принимается за одно имя.

Но семьдесят толковников не приняли קין за составную часть собственного имени, а в

арабское языке слово сие сохранило значение *кузнеца*. Итак, вероятно, что תובלקין не значит *Тувалкаин*, но *Тувал, или Фовелъ, кузнец.*

Сей был отец всех кующих. Здесь еврейское чтение, очевидно недостаточное, дополнено, по руководству Онкелоса и по соображению с предыдущими выражениями.

Работающих из меди и железа. Искусство *кования* металлов вообще делает честь изобретателю, потому что предполагает исследование и познание природы, и потому наипаче, что нужно к совершенству земледелия. Но в особенности кование меди показывает, что художник преступил уже за пределы необходимого.

Ноема. Для чего наименовал ее Моисей, из повествования не видно, если не кроется ее обличение в ее имени, которое означает *прекрасную.*

Слова Ламеха к женам его (23, 24) пересказываются как особенный случай, показывающий характер его, и как повествование вводное; и потому сия часть повествования не имеет ни видимой связи с предыдущим, ни совершенной полноты.

Иудеи, в изъяснение сего повествования, рассказывают, что Ламех слепой, по указанию вожатого, убил стрелою праотца своего

Каина, сочтенного за зверя, и таким образом в седьмом роде совершил возвещенное Богом *седмичное*, как они силятся толковать, *отмщение* (15), которое относят они к самому Каину, а не к убийце Каина, и что потом, разгневавшись на отрока, виновника сего убийства, убил также и его. Против сей басни довольно заметить то, что в ней приписывается Ламеху двоякое убийство; но слова: וילד לחברתי איש הרגתי לפצעי, по известному свойству еврейского языка, изображают одну мысль в двух видах.

Вот некоторые изложения темных слов Ламеховых, более благовидные:

Я убил человека; могут *ранить* и *меня, и отрока;* могут *ударить* и *меня; но если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха семьдесят раз всемеро.* По сему изложению речь Ламехова заключает в себе признание в сделанном убийстве, но в сем виде и значении представляет она две несообразности: стихотворный вид первой половины ее несообразен с свойством исторической мысли, которая требует большей простоты и ясности в выражении; при соображении второй половины речи с первою не видно, почему большее отмщение полагается за Ламеха, нежели за Каина, когда они оба убийцы.

Если бы я убил человека, и за то ранили бы меня или отрока, и за то ударили бы меня, то, когда за Каина отмстится всемеро, за Ламеха семьдесят раз всемеро. И в сем виде речь Ламехова не показывает, почему он полагает большее отмщение за себя, нежели за Каина.

Я тотчас убью человека, который ранит меня, и даже отрока, который ударит меня, ибо за Каина должно быть отмщено всемеро, а за Ламеха семьдесят раз всемеро. То есть «никто не дерзай оскорблять Ламеха. Сильный ли человек во гневе даст мне рану; слабый ли отрок по легкомыслию нанесет удар: за то и за другое я отмщу смертью. Ибо если тот, кто убьет Каина, виновного и осужденного, подвергается тяжкому отмщению, то *жесточайшим* образом отмстить должно тому, кто хотя только ранит или ударит Ламеха». Таким образом, Ламех кощунствует над определением Божиим об отмщении за Каина, выводя для себя из оного право личного мщения. Не изобретение ли меча Иовилом подало случай обрадованному тем отцу его к сей наглой и бесчеловечной угрозе? Впрочем, сему изъяснению можно противоположить то, что такая угроза совсем не касается до жен Ламеховых: по какому же случаю или приличию обращается он к ним, и притом с таким сильным внушением?

Убил ли (כי может означать и вопрошение, Исаии XXXVI. 19) *я человека, чтобы кто мог ранить меня, или отрока, чтобы ударить меня? Ибо за Каина* и проч. Определенное значение сей речи может быть выведено из того, что она в повествовании следует за описанием Ламехова многоженства с плодами его и с сильным внушением, как нечто собственно для них важное. По сему соображению, вероятно, что речь Ламехова была оправданием в многоженстве: *«Ада и Селла! Жены Ламеховы!* Я знаю, что иным двоякое супружество мое кажется странным и противным закону и что меня сравнивают с Каином, как изобретателя нового преступления, но вы не смущайтесь таковыми суждениями и не опасайтесь ничего; *послушайте слов моих, вслушайтесь в речь мою: убил ли я человека, как сделал Каин, или отрока,* чтобы можно было мстить мне *раною* или хотя *ударом?* Ибо если *Каин*-братоубийца безопасен, то *Ламех*-многоженец, конечно, еще безопаснее и проч. Так обыкновенно плотоугодник и сластолюбец оправдывает и обеспечивает себя тем, что он не злодей и не убийца.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ СЕМЕНИ БЛАГОСЛОВЕННОГО

Б. IV. 25, 26

25. И еще познал Адам жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя Сиф; потому что, говорила она, Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин. 26. У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя Энос; тогда начали называться по имени Господа.

От племени Каина Моисей переходит к новой линии потомства Адамова, в кратком описании которой не видно ничего более, как примеры благочестия. Из сего видно, что, изобразив *семя змия*, он теперь указует на *семя жены*.

И нарекла ему имя Сиф. Имя сие, по производству от слова שית *положить,* может значить *основание.* Давая сие имя своему сыну, Ева предполагает и надеется, что он будет *основанием* нового племени, несмотря на то, что в то же время имеет в мыслях Авеля, коего пример доказывает, по-видимому, неизвестность таковой надежды. Она утверждает что сие основание нового племени полагает сам *Бог* и что Сиф не будет подобен Каину, а будет *вместо Авеля,* коего цену если не при рождении его, то в жизни и смерти, она, конечно, узнала. Все сие показывает, что в Сифе надеется она восстановления и сохранения благословенного семени и нарекает ему имя в духе веры и прозрения в будущее.

И он нарек ему имя Энос. Энос значит *смертный, немощный.* Из чувствования ли смирения и сокрушения вообще или от особенного некоторого искушения, постигшего племя благочестивых, родилось сие наименование, молчание Моисея решить не позволяет.

Тогда начали называться по имени Господа. В славянском тексте, согласно с греческим семидесяти толковников, сие место читается так: *сей упова призвати имя Господа Бога.* Принужденный состав сих слов (ибо что значит: *уповал призвать?)* и неопределенность

представляемого ими понятия (ибо неужели, кроме Эноса, никто *не призывал имени Господа Бога?)* без дальнего исследования дают приметить несовершенство перевода в сем месте. Слово הוחל, происходящее от חלל, переводчик производил от יחל *уповал* и к сей погрешности приноровил всю речь.

С еврейского некоторые переводят сие место так: *тогда началось призывание имени Господа.* И говорят, что во время Эноса с умножением благочестивого племени установлено общественное и открытое богослужение, коего действия совершались прежде каждым семейством и лицем частно и без соглашения с другими. Иные так: *тогда осквернено призывание имени Божия.* И в изъяснение сего прибавляют, что со дней Эноса начали уже давать имя Божества вещам сотворенным.

В переводе Акилы читается: *τοτε ηϱχϑη ιου καλεσϑαι εν ονοματι Κυϱιου,* что, кажется, значит: *тогда начали называться по имени Господа,* то есть племя благочестивых начало быть отличаемо наименованием *сынов Божиих.* Сия мысль совершенно соответствует еврейскому выражению קראבשט (Ис. XLIV. 5. XLVIII. 1) и оправдывается последующим повествованием Моисея о смешении *сынов Божиих и дщерей человеческих* (Быт. VI. 2).

Посему должно полагать, что во дни Эноса общество благочестивых видимым образом сосредоточилось и отделилось от сынов века сего.

РОДОСЛОВИЕ И ЛЕТОСЧИСЛЕНИЕ СЕМЕНИ ЖЕНЫ

Б. V

1. Вот родословие Адама, со дня, в который Бог сотворил человека, по образу Божию сотворил его, 2. мужеский и женский пол сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их. 3. Адам жил сто тридцать (по тексту семидесяти толковников 230) лет и родил сына по подобию своему и по образу своему, и нарек ему имя: Сиф. 4. По рождении Сифа дней жизни Адамовой было восемьсот (700) лет, и родились у него сыновья и дочери. 5. Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер. 6. Сиф жил сто пять

(205) лет; и родил Эноса. 7. По рождении Эноса Сиф жил восемьсот семь (707) лет, и родил сынов и дочерей. 8. Всех же дней Сифовых было девятьсот двенадцать лет; и он умер. 9. Энос жил девяносто (190) лет и родил Каинана. 10. По рождении Каинана Энос жил восемьсот пятнадцать (715) лет и родил сынов и дочерей. 11. Всех же дней Эноса было девятьсот пять лет; и он умер. 12. Каинан жил семьдесят (170) лет, и родил Малелеила. 13. По рождении Малелеила Каинан жил восемьсот сорок (740) лет и родил сынов и дочерей. 14. Всех же дней Каинана было девятьсот десять лет; и он умер. 15. Малелеил жил шестьдесят пять (165) лет и родил Иареда. 16. По рождении Иареда Малелеил жил восемьсот тридцать (730) лет и родил сынов и дочерей. 17. Всех же дней Малелеила было девятьсот восемьдесят пять лет; и он умер. 18. Иаред жил шестьдесят два (162) года и родил Эноха. 19. По рождении Эноха Иаред жил восемьсот (700) лет и родил сынов и дочерей. 20. Всех же дней Иареда было девятьсот шестьдесят два года; и он умер. 21. Энох жил шестьдесят пять (165) лет и родил Мафусала. 22. По рождении Мафусала Энох ходил с Богом триста (200) лет и родил сынов и дочерей. 23. Всех же дней Эпоха было триста шестьдесят пять лет. 24. Ибо ходил Энох с Бо-

гом; и не стало его, потому что Бог взял его. 25. Мафусал жил сто восемьдесят семь лет и родил Ламеха. 26. По рождении Ламеха Мафусал жил семьсот восемьдесят два года и родил сынов и дочерей. 27. Всех же дней Мафусала было девятьсот шестьдесят девять лет; и он умер. 28. Ламех жил сто восемьдесят два (188) года и родил сына. 29. И нарек ему имя: Ной, сказав: он облегчит нас от работы нашей и от изнурения рук наших возделыванием земли, которую проклял Господь. 30. По рождении Ноя Ламех жил пятьсот девяносто пять (565) лет и родил сынов и дочерей. 31. Всех же дней Ламеха было семьсот семьдесят семь (753) лет; и он умер. 32. И когда Ной был пятисот лет от рождения, тогда родились у Ноя Сим, Хам и Иафет.

После того как Моисей кратко упомянул о распространении человеческого рода в двух различных отраслях, приступая вновь к исчислению родов, он предупреждает читателя о своем намерении особливым надписанием сей статьи: *Вот родословие Адама и* проч. как бы так сказал: «Прежде мы наименовали некоторых потомков Адама, дабы показать их свойства в двух различных племенах, теперь покажем последовательный порядок родов первого мира и его летосчисление».

Из множества родов Моисей избрал линию от Сифа до Ноя как такую, которая открывает происхождение человеческого рода, живущего после потопа; наипаче же как такую, от которой долженствовал родиться Мессия, которая всегда сохраняла сие обетование и всегда была в особенном внимании Промысла.

В летосчислении Патриархов есть разность между древними текстами: еврейским, греческим и самаритянским. Текст греческий в летосчислении первого мира дает около 600 лет более, нежели еврейский; достойно примечания, что превышает его почти всегда круглыми числами. Трудность изъяснить удовлетворительно происхождение сея разности не препятствует чистому разумению спасительного учения в Св. Писании.

Что касается до необыкновенного долголетия Патриархов, довольно приметить, что предание о нем сохранила и языческая древность[9].

Мужеский и женский пол сотворил их, и благословил их, и нарек им имя Адам. Здесь полагают некоторые корень мнения о первом человеке женомуже.

Но что здесь речь идет не об одном лице, сие видно как из образа выражения, так равно из указания на благословение Божие, кото-

рое, очевидно, произносится не так, как одному лицу (I. 28 – 30).

Родил сына по подобию своему и по образу своему. Сиф имел подобный Адаму образ естества человеческого; но не о сем, кажется, говорит Моисей; ибо кто усомнится в том, что первый человек родил другого человека?

Образ благочестия, но и о сем не упомянул Моисей, говоря о Авеле.

Образ греха и смертности; и о сем-то наипаче образе, конечно, мыслил здесь Моисей, когда противоположил его Божию образу. Сим образом уничтожает он гордое мнение тех, которые производили человеков от рода богов и под именем родоначальника о всем роде человеческом исповедует то, что Давид исповедал о себе (Пс. L. 7).

Дабы показать, что благословенное племя всегда имело людей, достойных продолжения оного великого благословения, и от времени до времени являло в себе предначертательные образы славного *семени жены,* Моисей несколько прерывает свое летосчисление касательно жизнеописания Еноха, коего показывает образ жизни и кончину.

Енох ходил с Богом. В приложении к людям сие выражение употребляется для означения *близости, сообщения, обхождения* (1 Цар.

XXV. 15). В отношении к Богу подобное сему выражение *ходить пред лицем Божиим* означает иногда благоговейное внимание человека к Богу (Быт. XVII. 1), иногда благоволительное внимание Бога к человеку (1 Цар. II. 30). Вообще *путем* и *хождением* выражают евреи нравственный образ жизни. По сим соображениям настоящее сказание о Енохе означает вообще, что он вел такую жизнь, по которой всегда был близок к Богу. Заключающиеся в сем подробные понятия *суть: хождение пред Богом,* или в живом чувствовании присутствия Божия; *хождение с Богом,* или соединение с ним верою и любовью; *хождению вслед Бога,* или подражание Ему и стремление к совершенству, сообразному с совершенством Отца Небесного; наконец, *хождение пред лицем Бога,* яко указателя и правителя пути, то есть пребывание под особенным покровом Его провидения и благодати. Семьдесят толковников, отступив от слов многознаменательного изречения еврейского, хотели изобразить силу оного словом *угодить: угоди же Енох Богу.*

И не стало его, потому что Бог взял его. Некоторые иудеи, принимая сии слова так, как бы они значили то же, что Бог *взял душу его* (3 Цар. XIX. 4), приписывают Еноху смерть

естественную, но притом внезапную и несчастную. Филон (L. de Abraham) иносказательно излагает оные о нравственном обращении Еноха к Богу и удалении от общества человеческого. Но дабы иметь лучшее понятие о кончине Еноха, обратиться должно к кончине Илии, которого также *взял Господь* (4 Цар. II. 5). Должно думать, что и в первом по достижении внутреннего человека его в предопределенную меру благодатного возраста *смертное поглощено было жизнью* (2 Кор. V. 4), некоторым благороднейшим образом, нежели тем, который мы называем смертию телесною.

И нарек ему имя Ной, сказав: он облегчит нас. Ной по ближайшему произведению сего имени и по изъяснению, как оно читается в переводе семидесяти, значит *упокоитель*, а по изъяснению, какое читается в еврейском тексте, должно значить *утешитель*. Но разность сия не столь велика, чтобы составить из сего предмет спора.

Успокоение, или *утешение*, или *облегчение*, которое Ламех обещал себе чрез Ноя, некоторые полагают в сыновнем вспоможении сего последнего и попечении о старости родителя; но в сем отношении имя Ноя не стоило бы преимущественного пред прочими замечания;

некоторые евреи — в изобретении плуга; но плуг успокоил ли от проклятия земли? Итак, Ламех, конечно, почитал Ноя *благодатным утешителем,* каковым и действительно явился он, как сохранитель человеческого рода и восстановитель его в лучшем виде, как новый родоначальник и образ спасительного семени жены.

КОНЧИНА ПЕРВОГО МИРА

Б. VI – VIII. 19

Миновав подробную историю первого мира, такую, которую Сам Бог прервал и запечатлел истреблением оного, Моисей останавливается на сем великом изменении и обновлении человеческого рода и мира. Прежде всего показывает он причины истребления первого мира (VI. 1 – 4), потом следует Божие предопределение о потопе (5 – 8), избрание и приготовление Ноя для сохранения рода человеческого и других тварей (9 – 22), вступление Ноя в ковчег (VII. 1 – 10), изображение потопа (11 – 24), окончание потопа (VIII. 1 – 14), исшествие Ноя из ковчега (15 – 19).

ПРИЧИНЫ ИСТРЕБЛЕНИЯ ПЕРВОГО МИРА

VI. 1. Когда люди стали умножаться на земле, и родились у них дочери, то случилось, 2. что сыны Божии, видя дочерей человеческих, как они прекрасны, брали себе в жены, которую кто выбрал. 3. Тогда Господь сказал: не вечно Духу Моему быть пренебрегаему человеками; в заблуждении своем они суть плоть; и так да будут дни их сто двадцать лет. 4. В то время были на земле исполины; особенно же с того времени, как сыны Божии стали совокупляться с дочерями человеческими, и они стали рождать от них. Сии суть сильные, издревле славные люди.

Первою причиною несчастия первого мира полагает Моисей неправильные супружества сынов Божиих со дщерями человеческими. Кто суть сии сыны Божии?

По переводу Симмаха, приводимому Иеронимом, *сыновья вельмож.* Сей перевод не противоречит свойству еврейского выражения בני אלהים (Пс. LXXXI. 6), но не слагается с настоящим сказанием Моисея.

По тексту Александрийской Библии: *Ангелы Божии.* Сего мнения держится Лактаций (L. II, c. 14) и многие из древних. Иустин (in

Apol.) утверждает, что от супружества Ангелов со дщерями человеческими произошли демоны. Афинагор в сих самых супружествах полагает падение Ангелов и от них же производит исполинов. Тертуллиан (De virg. et de singular cleric.) приписывает сим Ангелам изобретение астрологии, дорогих камней, металлов и некоторых женских украшений[10]. Но все сии предания противоречат свидетельству Иисуса Христа, что *Ангелы не женятся* (Мф. XXII. 30).

По мнению Филона — *человеческие души*, которые, носясь в воздухе, желали обитать в телах человеческих (e gigant).

По мнению новейших толкователей — потомки племени *Сифова*, которые не только были *сыны Божии по благодати* (Втор. XIV. 1. 1 Ин. III. 1), но, вероятно, под сим именем и составляли общество (Быт. IV. 26), противоположное обществу *сынов человеческих*, то есть потомков *Каина*, водимых одною человеческою поврежденною природою. Началом смешения столь противоположных обществ Моисей полагает прельщение *красотою* дщерей человеческих; а последствием то, что и те, которые принадлежали к обществу ходящих по духу, содельвались *плотию*, и самый свет начал прелагаться во тьму.

Не вечно Духу Моему быть пренебрегаему человеками; в *заблуждении своем они суть плоть.* В основании сего перевода значение слова דון *презрену быть,* извлечено из арабского наречия, а слово בשגם произведено от שגה *блуждал.* Таким образом, здесь представляется изображение людей первого мира, подобное обличительному изображению иудеев в речи первомученика Стефана (Деян. VII. 51). *Пренебрежение к Духу Божию* есть крайняя степень *упорства против Духа Святого,* и как сие *упорство* Стефан объясняет *гонением на Пророков и несохранением закона* (Деян. VII. 52, 53), так оное *пренебрежение* должно полагать в оставление без внимания всех Божественных, духовных и нравственных внушений чрез слово, природу и совесть. Поелику в сем состоянии человек действует так, как бы он имел только чувственную природу и никакой другой высшей, то весьма сообразно с сим состоянием называется он *плотию.* Но сему слишком неестественному состоянию нельзя быть вечно в целом человеческом роде, ибо он, пренебрегая Духа Божия, уже не привлекает дыхания Его, но отражает оное; соответственно с сим оно по необходимости отвлекается; и тогда не может стоять жизнь не только человека, назначенного к ближай-

шему сообщению с Духом Божиим, но и никакой твари (Пс. CIII. 29). Дух Божий, предваряя о сем плотских человеков, делает чрез то последнее усилие ввести в них животворящее Свое дыхание.

Другие переводы сего места могут более показать потребность предыдущего, нежели удовлетворить изысканиям. В переводе семидесяти толковников читается: *да не пребудет Дух Мой в человеках сих во век, потому что они суть плоть*. Но в слове ידון тщетно ищут значения *пребывать*.

Обыкновенно переводят с еврейского: *не будет Дух Мой судить* или *обличать человеков* сих *во век, потому что они суть плоть*. Но что делает Бог в самом потопе, как не *судит* и *обличает* плотских человеков?

Да будут дни их сто двадцать лет. Некоторые разумеют сие определение Божие о сокращении человеческой жизни, но оно не может быть принято в сем разуме, потому что в сем разуме не исполняется. Со времени потопа жизнь человеческая продолжалась еще до 500 лет; со времени столпотворения Вавилонского — до 300, со времени Авраама — до 150, во времена Моисея — до 120, а после сократилась уже более. Другое мнение, которое 120 лет принимает за время, предречен-

ное для покаяния и исправления, и которое, как утверждают Златоуст, Иероним, Августин, имеет основания в Св. Писании (1 Пет. III. 20). При сем должно положить, что время покаяния возвещено было миру посредством Ноя, который и называется *проповедником правды* (2 Пет. II. 5).

Как о второй причине гнева Божия на первый мир, говорит Моисей о *исполинах*, коих начало полагает еще прежде смешения сынов Божиих со дщерями человеческими, а умножение приписывает частью сему смешению.

Еврейское имя исполинов נפלים значит *нападающих;* по Акиле: *επιπιπτοντες*, по Симмаху: *βιαιοι*. Мнение о необыкновенной величине их тела имеет основание как в Священной истории, которая представляет таковых и после потопа (Втор. III. 11. Числ. XIII. 34. 1 Цар. XVII. 4, 2 Цар. XXI. 16—22. Ам. II. 9), так и вообще в преданиях народов, оправдываемых находимыми в земле костями человеческими (Calm. diss. de. gigant). Но в настоящем случае довольно иметь в виду то, что они были *люди славные*, достигнувшие сего, как имя их показывает, духом преобладания и угнетения, и что с умножением их *умножилось развращение человеков на* земле, даже до прекращения долготерпении Божия.

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ О ПОТОПЕ

5. И увидел Господь, что умножилось развращение человеков на земле, и что всякий образ помышлений сердца их одно зло во всю жизнь. 6. И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. 7. И сказал Господь: истреблю от лица земли человеков, сотворенных Мною, и не только человеков, но и скот, и гадов, и птиц небесных, ибо Я раскаялся, что создал их. 8. Ной же обрел благодать пред очами Господа.

Дабы решительному суду Божию о первом мире дать образ справедливости и милосердия, вообще свойственный судам Божиим, Моисей изображает сперва крайнее растление человека (5) и Божие о нем скорбение, а потом уже произносит самое определение суда Божия, с исключением Ноя (7, 8).

И всякий образ помышлений сердца их одно зло во всю жизнь. Бог, яко первая причина всего, судит человека не по наружным действиям, но по их причинам и основаниям и находит повреждение самое глубокое, начинающееся от *помышлений сердца;* повреждение самое пагубное, простирающееся отсюда на *всю* деятельность; повреждение всеобщее, простирающееся на *все вырождения помышлений*

сердца. Таким образом, когда самые основания добра повреждены, то нет уже места исправлению, но только разрушению. Впрочем, сие изображение человеческого рода должно почитать изображением каждого человека, находившегося в числе погибших от потопа (Пс. XIII. 2, 3).

И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. Понятие о свойстве приписываемого Богу раскаяния можно заимствовать из повествования о Сауле, где двукратно приписывается Богу *раскаяние* (1 Цар. XV. 35) и где между тем Самуил говорит о Нем, что *Он не человек, чтобы Ему раскаяться* (29). Из сего видно, что когда говорится о Его раскаянии, тогда говорится о Нем яко о человеке, и сие потому, что, как говорит Абен-Езра, *закон говорит языком сынов человеческих,* то есть языком простого народного смысла. Итак, мысль, заключающуюся в словах Моисея, иначе раскрыть можно так: Бог видел человека в таком состоянии, в котором сей совсем не соответствовал предначертанию Премудрости, явленному в его сотворении, и более уже не мог быть причастным любви и благости Творческой.

На истребление с человеком осуждается и тварь несмысленная, не в наказание за не-

вольное повиновение суете, но на уповании свободы (Рим. VIII. 20—22). Так, без нарушения правды, Господь дает зрелищу Своего правосудия некоторую особенную торжественность, дабы соделать оное тем более поразительным и поучительным.

Ной же обрел благодать пред очами Господа. Сим паки смягчается ужас Божия суда. И спасаемый спасается не своим оправданием, но *благодатиею Божиею,* конечно, и погибающие погибают не от строгости суда, но от крайнего упорства против милующей благодати.

ИЗБРАНИЕ НОЯ И ПРИГОТОВЛЕНИЕ

9. Вот род Ноя. Ной был человек праведный и непорочный в свои времена; Ной ходил с Богом. 10. Ной родил трех сынов: Сима, Хама и Иафета. 11. Но земля растлилась пред лицем Божиим, и наполнилась земля злодеяниями. 12. Бог воззрел на землю; и вот, она растленна: ибо все человеки на земле совратились с пути своего. 13. И сказал Бог Ною: конец всех людей пришел пред лице Мое; ибо земля наполнилась от них злодеяниями. И вот, Я истреблю их с земли. 14. Сделай ты себе ковчег из дерева гофер; гнезда сделай в ковчеге; и осмоли его смолою изнутри и извне. 15.

Сделай же его так: долгота ковчега триста локтей, широта его пятьдесят, а высота его тридцать. 16. Сделай отверстие в ковчеге, и в локоть сведи его вверху; дверь в ковчег сделай со стороны его; устрой в нем нижнее, второе и третье жилье. 17. И вот, Я наведу на землю потоп водный, чтобы истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни под небесами; все, что есть на земле, лишится дыхания. 18. Но с тобой Я поставлю завет Мой: ты войдешь в ковчег, и с тобой сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих. 19. Введи также в ковчег из всех животных, от всякой плоти по паре, мужеский пол и женский, чтобы они остались живы с тобою. 20. Из птиц по родам их, и из скотов по родам их, и из всех пресмыкающихся по земле по родам их. Из каждого рода по паре войдут к тебе, чтобы остались живы. 21.Ты же возьми себе всякой пищи, какою питаются, и заготовь у себя, и будете питаться ею ты и они. 22. Ной сделал все, как повелел ему Бог, так и сделал.

Описывая избрание и приготовление Ноя к сохранению от потопа, Моисей снова касается его истории (9 — 11), еще раз упоминает о растлении земли (11, 12), с подробностью пересказывает данное Ною откровение (13 — 21) и кратко замечает исполнение по нему (22).

Род Ноя Моисей показал прежде для непрерывности родословия Патриархов, а теперь показывает снова, дабы дать понятие о числе спасаемых от потопа.

Похвала, которую он приписывает Ною по нравственному и духовному состоянию, — *праведный, непорочный, ходил с Богом* — поставляет его наряду с Енохом.

Иероним (In trad. Hebr.) замечает, что сия похвала ослабляется приложением знаменательных слов *в свои времена,* так как бы Ной казался совершенным только в сравнении с своими современниками. Напротив того, не больше ли открывается его достоинство тем, что он был *совершен в свои времена,* то есть во времена всеобщего развращения?

Бог воззрел на землю, и вот, она растленна, то есть Он уже не мог более покрывать грехи ее Своим долготерпением от взоров Своего правосудия и представлять Себя как бы не видящим ее.

Все человеки на земле совратились с пути своего. Буквально с еврейского: *растлила всякая плоть путь свой на земле.* Некоторые толкователи сие растление распространяют на все живущие твари, но слово *плоть* может определеннее означать *человека* (Втор. V. 23) и здесь с особенным приличи-

ем употреблено для означения человеков плотских.

Конец всех людей пришел пред лице Мое. То есть время долготерпения исполняется; Я определил непреложно погибель людей и средства, чрез которые должно совершиться их наказание (Иез. VII. 2. 3. 7).

Сделай ты себе ковчег תבה, по произведению от слова תוב может означать *жилище*, но семьдесят толковников, Акила и Симмах переводят *κιβωτος*, что согласно с употреблением слова תבה и в истории Моисея (Исх. II. 3).

Следуют подробности, относящиеся до ковчега:

вещество *из дерева гофер.* По переводу семидесяти толковников: *из дерев четвероугольных.* Сие последнее имя Боссий (e transl. LXX hit, c. XII) остроумно прилагает к деревам, коих ветви, расположенные крестообразно, образуют между собою четыре угла. Еврейское גמר, по-видимому, есть одно и то же слово с греческим *κυπαρισσο кипарис*, кроме того, что в греческом звуки смягчены и к коренным буквам придано окончание. Сему же роду дерева преимущественно приличествует название *негниющего*, употребленное сочинителем примечаний на греческий текст[11].

Разделение по длине и широте: *гнезда сделай в ковчеге*, то есть различные отделения для животных, которые не могут быть вместе.

Предохранение от гнилости и воды: *осмоли его.*

Мера: *долгота ковчега триста локтей* и пр. В исчислениях толкователей находим под именем локтя троякую меру: *локоть простой*, в полтора фута; *локоть святой*, в три фута (Числ. XXXV. 4. 5. 3 Цар. VII. 15. 2 Пар. III. 15) и *локоть шестиладонный*, или *локоть локтя и ладони* (Иез. XL. 5. XLIII. 13), не менее как в двадцать дюймов с половиною парижского фута. Сей последний локоть, по всей вероятности, есть истинный и единственный у евреев до введения простого, или пятиладонного, принятого во время пленения Вавилонского; и он же должен быть общий в древности, поелику был также издревле в употреблении в Египте и на острове Самосе, как пишет Геродот (L. II, с. 28) и как показывает Ниломе, доныне существующий в Каире (Fid. loan. Cra. L. de pede. Rom). Посему долгота ковчега, в самой внутренности его, была более 500, широта более 80 и высота более 50 футов.

Главные принадлежности внешние: *сделай отверстие в ковчеге, и в локоть сведи его вверху; дверь в ковчег сделай со стороны его.*

צהר, по мнению новейших изыскателей, значит *хребет*, то есть *кровлю* ковчега, но сие изъяснение сделало бы неизъяснимыми следующие слова: *и в локоть сведи его вверху*, ибо что значит *свести кровлю вверху в локоть?* Поднять ее на один локоть для ската воды было бы слишком мало для здания столь огромного. Симмах צהר переводит: *διαφανες*, Акила *μεσημβρινον*. צהרים обыкновенно значит *полуденный свет* (Пс. XXXVI. 6). В продолжении повествования о потопе упоминается, что *Ной открыл окно ковчега, которое он сделал* (VIII. 6), и сие последнее выражение, по-видимому, есть указание на слова: *сделай* צהר *в ковчеге*. По всем сим соображениям вероятно, что צהר есть *отверстие*, которое могло служить ковчегу и для света, и для сообщения с внешним воздухом и таким образом заменять окна и трубы. На сей конец оно должно было *открываться;* а может быть, и закрывалось прозрачным веществом. Что сему отверстию надлежало быть в кровле ковчега, сие видно из противоположного замечания о двери, что она должна быть *со стороны его*. Поелику, для удобности внутри ковчега, отверстию сему надлежало быть как можно больше, а для безопасности отвне как можно меньше, то понятно, что значит повеление

свести *оное вверху в локоть*, вероятно, шириною, а длиною, соответственно потребности, может быть, во всю длину ковчега, кроме преград для крепости целого здания.

Разделение ковчега по высоте его: *сделай в нем нижнее, второе и третье* жилье. Флавий (Antiq. L. I c. 3) и Филон (De vita Mos. L. II) полагают в ковчеге по высоте его четыре разделения. Сему мнению не противоречит Священное повествование, которое, может быть, не полагает в счет нижней части здания, потому что она была назначена для обитания, но только для тяжестей, нечистот и пресной воды.

С тобою Я поставлю завет Мой. Завет **ברית**, по обыкновенному употреблению сего слова, значит договор или взаимное обязательство между лицами или обществами. Самое слово **ברית** происходит от **ברא** *созидать, рассекать* или от **ברה** *избирать*. Понятие рассечения указует на обыкновение вступать в завет при заклании жертв (см. ниже примеч. на XV. 10); по двум другим изложениям слово *вериф* особенно приличествует такому действию, которым Бог *избирает человека и зиждет* его благо. Торжественный завет между Богом и человеком в Ветхом Завете представляется в особливых видах пятикратно: с Адамом по сотворении (Быт. II. 16. 17), с ним же по

падении (III. 15), с Ноем, с Авраамом (XV. 18. XVII. 10), с евреями (Исх. XXIV. 8). Все сии заветы основываются на благодатных обетованиях со стороны Бога и вере со стороны человека; и все суть образы единого Великого Завета Сына Божия с естеством человеческим. И в настоящем случае под образом временного избавления дома Ноева обещается вечное чрез его племя избавление всего рода человеческого.

Ты войдешь в ковчег, и с тобою сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих. Сии слова должно принимать за полное исчисление спасаемых от потопа человеков, как принимал оные и Апостол (1 Пет. III. 20. 2 Пет. II. 5). Таким образом, предания раввинские и магометанские, распространяющие сие исчисление, совершенно упраздняются.

От всякой плоти по паре. Испытатели природы находят, что все роды животных, долженствовавшие быть в ковчеге Ноевом, простираются только до 300 или немного более. Из сих не более шести превышают величиною коня; немногие равняются с ним.

Когда Бог говорит, что животные *войдут* в ковчег, бесполезно было бы затрудняться исследованием способа, каким бы они совокупились в одном месте из различных стран

света. Не могло ли сие быть произведено некоторым тайным внушением природы и предощущением, подобным тому, по которому некоторые животные и ныне ежегодно совершают отдаленные путешествия?

Ты же возьми себе всякой пищи. Ни видов, ни количества пищи здесь не показывается. И то, и другое нужда могла ограничить, а благословение могло сделать и малое достаточным. Впрочем, подробными исследованиями найдено, что вместительность ковчега позволяла даже приготовить особенное количество животных в пищу другим животным, плотоядным (см. But. de area Noe.).

Исполнение повеления Божия повествователь замечает весьма кратко, дабы показать, что нет никаких трудностей в исполнении известной и непреложной воли Божией.

ВСТУПЛЕНИЕ В КОВЧЕГ

VII. 1. Потом Господь сказал Ною: войди со всем семейством твоим в ковчег, ибо тебя вижу Я праведным предо Мною в сие время, 2. возьми с собою из всякого скота чистого по семи, мужеский пол и женский, а из скота нечистого по два, мужеский пол и женский. 3. Также и из птиц небесных (чистых) по семи,

мужеский пол и женский (и из всех птиц нечистых по две, мужеский пол и женский), чтобы сохранить племя для всей земли. 4. Ибо чрез семь дней Я повелю быть дождю на земле, сорок дней и сорок ночей; и истреблю с лица земли все существующее, что Я ни создал. 5. Ной сделал все, что Господь повелел ему. 6. Ной же был шестисот лет от рождения, как вода потопная пришла на землю. 7. И вошел Ной от вод потопа в ковчег, и с ним сыновья его, и жена его, и жены сынов его. 8. И из скота чистого, и из скота нечистого, из птиц и из всех пресмыкающихся по земле. 9. по паре, мужеский пол и женский, вошли к Ною в ковчег, как Бог повелел Ною. 10. И когда минуло семь дней, воды потопа пришли на землю.

По приготовлении ковчега с его принадлежностями о действительном в него вступлении Ной предваряется новым откровением (VII. 1—4).

Тебя вижу Я праведным предо Мною в сие время. Здесь представляется тот суд первого мира, в котором Ной *осудил мир и сделался наследником правды по вере* (Евр. XI. 7). Бог судит и оправдывает Ноя, находя его *праведным* не только наружно и относительно пред человеками, но и *пред Богом* истинно и внутренне; почему торжественно ему объявляет,

что его спасение от потопа будет свидетельством его правды. Но когда Ной со своею правдою поставляется в противоположность со своими современниками — *тебя вижу праведным в сие время,* тогда он сам делается судиею и своим примером, оправданием и спасением *осуждает* неверовавших.

Из всякого скота чистого по семи. В первый раз являются здесь животные чистые как особливый разряд, но не показывается, какие именно к нему принадлежат. Из сего видно, что св. писатель предполагал сие известным из других мест своих писаний или из употребления своего времени. Следуя сему предположению, находим, что животные чистые суть или те, которые закон позволяет употреблять в пищу, коих разряд довольно многочислен (Лев. XI), или те, которые приносятся в жертву (Быт. VIII. 20) и коих в законе считается только пять родов (Лев. I. 2. 10. 14). Если Ной по окончании потопа точно принес жертву из всех скотов чистых и из всех птиц чистых, как сие ясно говорится (Быт. VIII. 20), то из сего нетрудно заключить, что под именем чистых приняты были в ковчег только жертвенные животные, и только пять родов, назначенных для сего в законе, ибо в противном случае жертва Ноева была

бы слишком беспримерна и по качеству, и по количеству.

Впрочем, намерение сохранения чистых животных в большем пред прочими числе есть не только назначение их в жертву, но и назначение в пищу. Ибо животные жертвенные всегда были в самом общем употреблении также и для пищи.

Но почему Ной мог отличать чистых животных, прежде нежели сие различие определено было законом и прежде нежели они употреблялись в пищу?

Частию по самой их природе: ибо как весь малый мир — человек в раздроблении отражается в целом царстве животных, то некоторые из них, носящие в себе наиболее примечательные образы добра, ему свойственного, естественно представляются более прочих содружными с ним, удобнее обращаются для него в употребление и кажутся особенно чистыми, почему и Тацит некоторых животных называет *нечистыми* (Profana. Hist. L. IV).

По вступлению их в ковчег в седмеричном числе, что могло сделаться по тайному внушению Божества.

По преданию о животных жертвенных от начала мира.

Число *по семи*, или буквально с еврейского *семь семь*, в назначении животных чистых к сохранению, по-видимому, не согласуется с тем, что в других местах из всех родов животных спасаемых полагается только *по паре*, или *два два* (VI. 19. VII. 9. 15). Но сие затруднение разрешается тем, *что* выражение *два два* может означать и порядок вещей без означения количества, то есть *попарно* (Мк. VI. 7. 39. 40), и количество вещей вместе с порядком, то есть *по два*, или *по одной паре каждого рода*. Посему там, где выражение *два два* употребляется о всех вообще животных, оно может означать то, что они должны быть взяты *попарно*. Где же оные разделяются на чистых и нечистых, там слова *семь семь* и *два два*, или точнее по тексту еврейскому (который в сем случае разнится от самаритянского и греческого), *два* знаменуют число животных.

Ориген (contra Gels. L. IV) думает, что *семь семь* означает *четырнадцать* и *два два* означает *четыре*. Но как в Новом Завете выражение *два два*, употребленное, без сомнения, по свойству еврейского языка, знаменует не четыре, а *по два* (Мк. VI. 7. Мф. X. 1—4), то сие же число должно понимать чрез оное и в истории потопа к животным нечистым; тем паче, что здесь по тексту еврейскому должно

читать *два* без повторения. Подобно и животных чистых *семь семь* должно считать *по семи* каждого *рода*, а не каждого в роде *пола;* ибо в сем последнем случае, по свойству языка, надлежало бы сказать: *от скотов чистых мужеский пол семь семь, и пол женский семь семь.*

Не много нужно заботиться о том, каким образом неравное число *семь семь* согласуется с порядком, по которому все вообще животные долженствовали быть *два два*, или попарно. Довольно, что в семи заключаются *пары* или *мужеский пол и женский.* Впрочем, некоторые назначают в ковчег по три пары чистых животных для сохранения рода и по одному для жертвоприношения. Догадка, согласная с обстоятельствами.

И из птиц небесных по семи, мужеский пол и женский. Сия речь, так читаемая по тексту еврейскому, в соображении с предшествующею ей и в сравнении с переводом греческим, оказывается неполною, ибо недостает разделения птиц на *чистых* и *нечистых*. Но сие можно приписать только простоте и некоторой небрежности древнего образа изъясняться, который иногда преизобилует повторениями, а иногда оставляет на догадку и нужные для полноты и определенности речи обстоятельства.

Ибо чрез семь дней отныне, Я повелю быть дождю на земле. Толикая поспешность вступления в ковчег возможна была не иначе как разве при непосредственном попечении Божием о собрании животных, но она нужна была для предупреждения затруднений со стороны нечестивых.

Сорок дней и сорок ночей. Сие время дождя, содержа в себе только начало потопа, конечно, не без причины отделяется от его продолжения и означается столь правильным числом. Число *четыредесяти* во многих местах Св. Писания представляется как число искушения и очищения (Исх. XXIV. 18. XXXIV. 28. Числ. XIV. 33. Втор. IX. 18. XXV. 3. 3 Цар. XIX. 8. Иез. IV. 6. Ин. III. 4. Мф. IV. 1. 2). Итак, не были ли и сорок дней начинающегося потопа последним даром Божия долготерпения для некоторых грешников, которые хотя уже при виде заслуженной казни, подобно как разбойник на кресте, могли почувствовать свою вину и воззвать к милосердию Божию (1 Пет. IV. 6)?

Очень кратко замечается исполнение повеления (5) и событие предвестия Божия (6). Далее св. писатель делает к сему некоторое дополнение, но такое, которым опять показывает только, что Ной исполнил волю Божию с

совершенною точностью (7—9) и что потоп начался точно в предсказанное время (10). Сия благочестивая простота несравненно поучительнее любопытных подробностей, которые многие желали бы найти в сем месте.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ПОТОПА ВОЗРАСТАЮЩЕГО

11. В шестисотом году жизни Ноевой, во втором месяце, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились; 12. так что лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей. 13. В сей самый день вошел в ковчег Ной, и сыновья его, Сим, Хам и Иафет, и с ними жена Ноева, и три жены сынов его; 14. и все звери по роду их, и всякий скот по роду его, и все гады, пресмыкающиеся по земле, по роду их, и все птицы по роду их, все летающие, все пернатые. 15. По паре от всякой плоти, в которой есть дух жизни, вошло к Ною в ковчег. 16. И между вошедшими был мужеский и женский пол всех животных, так как Бог повелел ему. Наконец Господь затворил за ним. 17. И когда продолжалось на земле наводнение сорок дней, то умножилась вода, и подняла ковчег, и он возвысился над землею. 18. Вода же усиливалась и умножа-

лась больше на земле, и ковчег плавал по поверхности вод. 19. И вода усиливалась на земле более и более, так что покрылись все высокие горы, какие есть под всем небом. 20. Еще поднялась вода на пятнадцать локтей, когда покрылись горы. 21. Так погибла всякая плоть, двигавшаяся по земле: птицы, и скоты, и звери, и все гады, ползавшие по земле, и все люди. 22. Все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, померло. 23. Истребилось все, что существовало на поверхности земли, от человека до скота и гадов, и птиц небесных, все истребилось с земли; остался только Ной и что было с ним в ковчеге. 24. Вода же поднималась над землею сто пятьдесят дней.

Изображение потопа в его возрастании отличается полнотою и живостью, соответствующею величию предмета. В оном представляется время потопа, начинающегося в *шестисотом году жизни* Ноевой, во втором месяце, в *семнадцатый день месяца.* Дееписатель не показывает, откуда считает он здесь второй месяц. Год же у евреев начинался двояко: *гражданский* — ближайший к осеннему равноденствию новолунием и месяцем тисри (Исх. XXIII. 16. XXXIV. 22), а *церковный* — ближайшим к весеннему равноденствию новолунием и месяцем нисан (Исх. XII. 1, 2). Но

как употребление сего последнего года не восходит далее исхода из Египта, то первый остается единственным для древнейших времен повествования Моисеева (Jos. Antiq. L. I с. 4). Посему начало потопа должно полагать в последней половине осени, во время и обыкновенно дождливое во многих странах.

Причины потопа в природе: *разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились. Источники* великой *бездны* суть все пути, по которым воды, собранные при образовании земли в определенные собрания, могут устремляться паки на сушу (Втор. VIII. 7. Пс. XXXII. 7). *Окна небесные отворенные означать* могут облака, проливающие дождь в столь необыкновенном количестве, по которому он уподобляется стремлению вод, когда вдруг отнимаются преграды их удерживания (Мал. III. 10).

Действительное начало потопа (12).

Безопасность Ноя и Божие о нем попечение (13—16). Животные не собираются с принуждением, но сами входят в ковчег в желаемом порядке; сам Господь *затворяет за ним дверь ковчега,* дабы она была безопасна и от вод, и от утопающих.

Постепенное возвышение воды (17—20). Постепенность сия изображена с точною по-

степенностью и напряженною силою, показывающею великость описываемого действия. Самое большее возвышение воды означается *пятнадцатью локтями* от поверхности гор. Сия мера, без сомнения, не может быть принята в определенном смысле в отношении к горам, ибо их высота различна; но может она иметь определенное значение в отношении к ковчегу, который мог ее показать своим погружением на пятнадцать локтей тогда, как он носился беспрепятственно, не касаясь земной поверхности. Действие потопа (21 — 23). И здесь истребление живущих на суше описывается с таким напряжением, которое не позволяет ослаблять или ограничивать знаменования заключительных слов: *остался только Ной, и что было с ним в ковчеге.*

Продолжение возвышения воды до ее умаления: *сто пятьдесят дней* (24).

Из сего изображения потопа само собою выходит заключение, что он был всеобщий для всей земли.

На сомнение, заимствуемое от потребного на сие чрезвычайного количества воды, нетрудно ответствовать, что всеобщий потоп можно представить прохождением воды, занимающей, как известно, около половины земного шара, на другую открытую половину, что

земля была даже и вся покрыта водою, доколе воды не были собраны *в одно место* (Быт. I. 9), и что, как известно по новейшим исследованиям, одна атмосфера может дать более воды, нежели сколько нужно для потопления всей земли.

Напротив того, мнение о частном потопе влечет за собою неразрешимый в сем случае вопрос: к чему нужен был ковчег и собрание в него всех животных, если животные во многих странах света оставались невредимы, куда и Ной также мог бы переселиться?

Филон доказывал всеобщность потопа из морских раковин, которые находятся на вершинах самых высоких гор (Phys. sacr., t. I). Подобные следы потопа видимы во многих местах, к изумлению неверующих. Фонтенель во Франции, Лейбниц в Германии узнали на природных камнях изображения растений Восточной Индии и Южной Америки; и Бюффон признается, что сего явления нельзя изъяснить иначе, как действием великого наводнения (Hist. Nat. Theorie de la terre I). Паллас в Сибири, которая есть возвышеннейшая часть возвышеннейшей из частей света Азии, на горах нашел целые остовы слона и носорога. Что, кроме всеобщего потопа, могло загнать их туда или занести трупы

их (Obser. sur la formation des montagnes par M. Pall.)?

Происхождение всеобщего потопа новейшие испытатели естества с вероятностию стараются изъяснить движением средоточия земли или точки ее равновесия; удержанием ее обращения около своей оси; действием проходившей близ земли кометы на ее атмосферу. Но человеческие догадки ничего не прибавляют к достоверности Св. Писания.

ОКОНЧАНИЕ ПОТОПА

VIII. 1. Тогда Бог вспомнил о Ное, и о всех зверях, и о всем скоте, бывшем с ним в ковчеге: и навел Бог ветер на землю, и воды остановились. 2. Закрылись источники бездны и окна небесные, и перестал дождь с неба. 3. Воды обратились с земли, и шли обратно; стали убывать воды по прошествии ста пятидесяти дней. 4. В седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, ковчег остановился на горах Араратских 5. Воды убывали до десятого месяца; в первый день десятого месяца показались верхи гор. 6. По прошествии сорока дней Ной открыл сделанное им окно ковчега. 7. И выпустил ворона, который, вылетев, отлетал и прилетал, пока осушилась земля от воды. 8.

Потом выпустил от себя голубя, чтобы узнать, стекла ли вода с лица земли? 9. Но голубь не нашел, где поставить ногу свою, и возвратился к нему в ковчег; ибо вода была еще по всей земле; и потому он простер руку, и взял его, и принял к себе в ковчег. 10. И помедлил еще семь дней других; и опять выпустил голубя из ковчега. 11. Голубь возвратился к нему в вечернее время; и вот, свежий масличный лист во рту у него: тогда Ной узнал, что воды стекли с земли. 12. Он помедлил еще семь дней других и выпустил голубя, и он уже не возвратился к нему. 13. Шестьсот первого года (жизни Ноевой), к первому дню первого месяца, иссякла вода на земле; тогда Ной, открыв кровлю ковчега, посмотрел и увидел, что открылось лице земли. 14. А во втором месяце, к двадцать седьмому дню месяца, земля осушилась.

Изображению потопа, возрастающего и истребляющего, противополагается описание потопа прекращающегося, так что в первом открывается действие правосудия, а во втором — милосердия.

Вспомнил Бог о Ное. Человеку приписываем *воспоминание,* когда из многих отсутствующих вещей некоторые становятся присущи его воображению; в отношении к Богу воспо-

минанием называться может то, когда некоторые из присущих Его всеведению вещей являются под ближайшим и непосредственным Его действием. Есть таковое *воспоминание суда,* как, например, воспоминание о Вавилоне (Апок. XVIII. 5), и есть *воспоминание Благодати,* как в настоящем случае. Итак, благодать Божия к Ною и благость к тварям, которые как бы особенно сделались любезны Богу под Его попечением, есть первоначальная и существенная причина того, что разрушительные действия потопа должны были вскоре прекратиться.

И навел Бог ветер. По еврейскому тексту: *дух;* но это не есть Дух Божий, как то полагали св. Амвросий (L. de Noe et area, c. 16) и Феодорит (In Cat), а сильный ветр (Исх. XIV. 21). И вот посредствующая или естественная причина прекращения потопа.

И воды остановились. Первое действие ветра было то, что вода перестала возрастать и возвышаться.

И закрылись источники бездны и окна небесные: и перестал дождь с неба. Сею чертою отъемлет дееписатель естественные причины, произведшие потоп, почему и употребляет здесь те же выражения, которые употребил выше в изображении начинающегося потопа

(VII. 11, 12). Итак, *закрытием источников бездны* означается только то, что они престали изливать потопную воду на землю, впрочем, они долженствовали оставаться отверстыми для принятия воды от земли возвращающейся. Закрытие *окон небесных* есть то же, что *удержание дождя* (Втор. XI. 17).

Закрытию источников бездны не назначается здесь точного времени, а продолжению дождя назначено выше только 40 дней. Если бы с окончанием сего времени закрылись и источники бездны, то вода не могла бы возвышаться 150 дней. Но дабы с сим привести в ближайшую сообразность и прекращение дождя, можно различить дождь как одну из причин начинающегося потопа и как принадлежность потопа продолжающегося, ибо необычайное множество и движение вод на земной поверхности могло производить необычайные туманы, облака, дожди. В первом значении определенное время дождя было 40 дней; во втором он долженствовал прекратиться тогда, когда воздух стал очищаться наведенным от Бога ветром.

И стали убывать воды по прошествии ста пятидесяти дней. Сии 150 дней суть те же, в которые вода *поднималась* (VII. 24). Их должно считать от начала потопа, и в них же

включаются 40 дней дождя. Ибо как начало потопа соответствует 17-му дню второго месяца (VII. 11), а первый признак уменьшения вод — 17-му дню седьмого месяца (без сомнения, седьмого месяца года, а не потопа) то между сими числами сами собою оказываются 150 дней.

Уменьшение вод и совершенное прекращение потопа дееписатель с точностью означает несколькими степенями.

Первая степень: *ковчег остановился.* Не должно казаться странным, что начало уменьшения воды и остановление ковчега так сближаются временем; если сообразим сии обстоятельства, что ковчег Ноев глубоко был погружен, что остановился на горе и что самое его остановление и послужило Ною средством приметить умаление воды.

На горах Араратских. Слово сие объясняют семьдесят толковников в другом месте, переводя его *Армениею* (4 Цар. XIX. 37. Ис. XXXVII. 38). Сей перевод подтверждает и Берроуз у Флавия, Antiq. (L.X, c. 2). В Армении есть область, которая доныне у местных жителей называется *Арарат,* а гора Масий, лежащая к востоку от Еревана, носит у персов имя *горы Ноевой* (Chardin. Voyag. t. I).

Вторая степень: *показались верхи гор.*

Засим следовали опыты, деланные Ноем, дабы узнать о состоянии земли (6 — 12).

Они начинаются по *прошествии сорока дней*, конечно, от того времени, когда *показались верхи гор*. Ибо такое число дней и необходимо нужно предположить до открытия равнин.

И выпустил ворона. За сими словами в Библии Александрийской следует объяснение: *чтобы узнать, стекла ли вода.* Вероятно, что оно перенесено сюда из следующего стиха.

И он, вылетев, отлетал и прилетал. В славянском тексте согласно с греческим семидесяти толковников: *и изшед не возвратился.* Толкователи разделяются между собою в избрании одного из сих различных чтений. Еврейскому чтению следовал в свое время Флавий (Ant. L. I, c. 4.) и также Амвросий (Offic. L. I, c. 25). С оным согласуется также текст самаритянский и Онкелос. Но затруднение разрешается правильным изъяснением текста еврейского. Для сего должно приметить, что ворон послан был Ноем только однажды; ибо к чему бы посылать его многократно, *пока осушилась земля от воды*, когда он не подавал желаемого знака и когда уже вместо его был употреблен голубь? Что возвращение ворона совсем отлично от возвращения голубя, о ко-

тором сказано: *и возвратился к нему в ковчег, и потому он простер руку, и взял его, и принял к себе в ковчег.* Из соображения сих обстоятельств открывается, что ворон, *вылетев* однажды из ковчега, продолжал *отлетать и прилетать, пока осушилась земля от воды;* то есть удалялся от него и приближался к нему, не подавая никаких примет о состоянии земли, скрывался и показывался; отлетал на трупы или дерева и прилетал на верх ковчега до того времени, как вода совершенно иссякла.

Потом выпустил от себя голубя. После неудовлетворительного опыта чрез ворона, который любит влажные места, избирается для сего же *голубь,* птица, любящая места сухие и плодоносные, верная своему жилищу и особенно содружная с человеком. Сей выбор оправдали три опыта, которые объясняются свойством сей птицы.

И помедлил еще семь дней других. Сие предполагает, что и первый опыт с голубем сделан был чрез семь дней после ворона. Частое повторение сего числа в сей истории дает разуметь, что обыкновение считать дни седмицами идет от начала мира.

И вот свежий масличный лист во рту у него. Некоторые не могут понять, откуда взят масличный лист в Армении, и притом после

потопа. Но маслину в Армении нашел Страбон (L. XI), который и родился близ Армении в Каппадокии. Листья же сие дерево сохраняет всегда (Chris, in Gen. Horn. XXVI) и, по свидетельству Феофраста и Плиния, может расти и под водою[12].

Тогда Ной узнал, что воды стекли с земли. Сведение, которое Ной получил чрез голубя, состояло в том, что холмы и равнины, где обыкновенно растет маслина, уже открываются и что земля не так повреждена, чтобы не могла вскоре обновиться для питания животных.

Третья степень: *иссякла вода на земле.* Ной узнал о сем догадкою, потому что пущенный в третий раз голубь не возвратился к нему; а совершенно уверился, открыв, по сей догадке, кровлю ковчега.

Четвертая и последняя степень: *земля осушилась.* То есть после того, как ее поверхность обнажилась от воды, действием солнца извлечена из нее влага, без сомнения, глубоко ее проникнувшая, она получила обыкновенную степень сухости и твердости. Сие совершилось почти в два месяца.

Во втором месяце, к двадцать седьмому дню месяца земля осушилась. Следственно, потоп продолжался год и десять или один-

надцать дней. Но год лунный с сим прибавлением составляет круглый год солнечный.

ИСШЕСТВИЕ ИЗ КОВЧЕГА

15. И сказал Бог Ною: 16. выйди из ковчега ты и с тобою жена твоя, и сыновья твои, и жены сынов твоих. 17. Выведи с собою и всех животных, которые с тобою, от всякой плоти, из птиц, и из скота, и из всех гадов, пресмыкающихся по земле: пусть разойдутся они по земле, и пусть плодятся и размножаются на земле. 18. Ной вышел и с ним сыновья его, и жена его, и жены сынов его. 19. Все звери и все гады, и все птицы, и все движущееся по земле, по племенам своим, вышли из ковчега.

И сказал Бог Ною: выйди. Несмотря на то, что по открытии ковчега около двух месяцев Ной видел состояние иссякающей и иссыхающей земли, он не осмелился из оного выйти до повеления от Бога. Не спешил он искать на земле своего удовольствия, но терпеливо ждал, пока дело, начатое Богом, Богом и конец свой восприяло.

Пусть плодятся и размножаются на земле. Некоторые говорят, что в ковчеге ни человеки, ниже другие животные не множились, как бы ожидая судьбы своей и нового благо-

словения для нового мира. Замечают, что Сам Бог в откровении Ною пред вступлением в ковчег жен от мужей разделяет, а при исшествии из ковчега соединяет (VI. 18. VIII. 16).

Поелику невидимый Промысл все происшествия мира ведет правильными и измеренными путями и поелику сия правильность слабым наблюдением человеческим удобнее постигается в происшествиях великих и всеобщих, то самый разум заставляет взирать на потоп, как на происшествие весьма знаменательное в миробытии. Откровение дает сему воззрению истинное направление и открывает великие указания во внешнем на внутреннее, в прошедшем — на будущее.

По изречению апостола Петра крещение есть *αντιτυπον, соответственный образ ковчега Ноева* (1 Пет. III. 20, 21). Следовательно, ковчег был *Τυπος* (Кор. X. 11), *образ предварительный*, или *преобразование* купели крещения, и великое обновление человеческого рода — образ возрождения каждого человека. Пред потопом человеческий род был плотян, не причастен Духа Божия, исполнен зла во всех своих помышлениях, растлен во всех своих действиях: таков человек вне благодати крещения и возрождения. В потопе погребен ветхий человеческий род, но в то же время

уготован новый род, сохраненный в ковчеге; подобно сему *мы крещением погребаемся со Христом в смерти для истребления ветхого нашего человека* и в то же время вводимся Им в бессмертную Его Церковь и *начинаем жить обновленною* жизнью (Рим. VI. 4.—6). Тогда как вселенная опустошена была гневом Божиим, Ной приял от голубя масличную ветвь, знамение примирения и завета с Богом; так, среди треволнений мира, заключающий себя во внутреннем своем с верою и терпением удостаивается посещения Духа Святого (во образе голубя некогда являвшегося) и приемлет от него елей мира и радости духовной.

Иисус Христос открывает соответствие времен потопа со временами своего пришествия (Мф. XXIV, 37—39. Лк. XVII. 25—27). Он как бы с намерением не определяет при сем того, о каком говорит пришествии (Лк. XVII. 20), но по свойству вещей потоп может быть признан преобразованием и первого благодатного и нового славного Христова пришествия. Сходство сих трех великих происшествий в слове Божием указуется общим для них действием и наименованием *суда* (Евр. XI. 7. Ин. XII. 31. Апок. XX. 11. 12) и определенной *кончины* (Быт. VI. 13. Дан. К. 24—27. Гал. IV. 4. Мф. XXIV. 14).

В первом пришествии Своем Иисус Христос явился другим Ноем. Он так же, как сей, возвещал предстоящий суд роду развращенному и для спасения верующих от потопа вечного проклятия создал нерукотворенный ковчег — Свою новую Церковь. Он Сам соделался *дверью* (Ин. X. 9) сего ковчега, и приял в него диких и кротких, чистых и нечистых животных, пшеницу и плевелы, дабы всем уготовать довлеющие *обители* у Отца Своего (Ин. XIV. 2) и всем приобресть Его духовное благословение. Но как в ковчег Ноев не вошли те самые, которые вспомоществовали Ною в его созидании, так книжники и фарисеи, долженствовавшие назидать Церковь, *отвергли камень,* который долженствовал быть во *главу угла* (Мф. XXI. 42) и затворяли Царствие Небесное для себя и других (Мф. XXIII. 13). Так иудеи, соделавшись из чад обетования чадами гнева, рассеяны и погружены в водах народов языческих. Ковчег Ноев долго носился по водам, но потом остановился на твердой горе и дал из себя жителей всей земле; так Церковь Христова, долго сражаясь с волнами искушений и бед, наконец побеждает, утверждается над царствами и царями земными, начиная от высокой державы Рима, и распространяется во все концы вселенной.

Новым пришествием Христовым разрешится судьба последнего мира, подобно как в потопе разрешена судьба первого мира. Бедствие первого мира предуготовлено смешением сынов Божиих со дщерями человеческими и умножением исполинов; дух блужения и преобладания в естественных и духовных вещах, представленный в Откровении *любодеицею* и *зверем* (Апок. XIII. 17), произведет бедствия мира последнего. Суд первого мира предвозвещен двумя Пророками: Енохом (Иуд. 14. 15) и Ноем (2 Пет. II. 5); в последнем мире также являются *два свидетеля* Иисусовы *пророчествующие* (Апок. XI. 3). Но как пророчество Ноя не обрело веры в слышавших оное и долгое время предсказываемый потоп водный настал неожиданно, так *Сын человеческий, пришедши, едва ли найдет веру на земле* (Лк. XVIII, 8), и день *огненного* потопа приидет *как тать* (2 Пет. III. 3—10). Наконец, как первая кончина мира была точию обновлением его, так и после грядущих времен последних явится *новое небо и земля новая* (Апок. XXI. 1). Впрочем, здесь не измеряется расстояние между судом (Апок. XVII. 1) и судом (XX. 12) между пришествием (XIX. 11) и пришествием (XX. 41). Ибо сему здесь не место, а может быть еще и не время (Деян. I 6. 7).

8 Зак. 2964

Часть Вторая

ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ МИРА И ЦЕРКВИ ПОСЛЕ ПОТОПА

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИЗБРАННОГО НАРОДА В АВРААМЕ

Помыслих дни первыя и лета вечная (Пс. LXXVI. 6)
Что было, тожде есть, еже будет (Еккл. I. 9)

ОБНОВЛЕНИЕ МИРА

Б. VIII 20 – 22.

По окончании потопа мир обновляется со стороны человека торжественным жертвоприношением, а со стороны Бога — обетованием сохранения.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

20. И создал Ной жертвенник Господу; и взял из всякого скота чистого, и из всех птиц чистых, принес всесожжения на жертвеннике.

Вышедши из ковчега, прежде всего Ной приступает к жертвоприношению. К сему долженствовали побудить его не только благодарность за избавление в

опасности, но также благоговейный страх открывшегося суда Божия и сознание своей пред Богом повинности; ибо сей праведник, без сомнения, не почитал себя самоправедником (Пс. CXXIX. 3).

И создал Ной жертвенник. Имя жертвенника встречается здесь в первый раз в Св. Писании; но самая вещь долженствовала быть не новая в сие время, ибо нельзя думать, чтобы Ной отважился ввести что-либо новое в обрядах жертвоприношений, принятых от благочестивых предков и установленных Самим Богом.

И взял из всякого скота чистого, и из всех птиц чистых. Жертва всеродная, потому что избавление всеродное.

И принес всесожжения. Еврейское עלה вообще значит *восхождение* или *возношение*, а в законе обрядов — как особливого рода жертву всесожигаемую (Лев. I. 9), так и во всяком роде жертвы сожигаемую часть (Лев. III. 5. V. 7). И потому всесожжение есть жертва существенная и всеобщая. Из сего открывается истинное свойство жертвы Ноевой, равно как и то, сколь мало можно затрудняться сравнением ее с различными жертвами, предписанными в законе обрядов.

ОБЕТОВАНИЕ

21. И обонял Господь благоухание успокоения, и сказал Господь в сердце своем: отныне Я уже не буду проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого есть зло от юности его; и не буду более поражать всего живущего, как Я то сделал. 22. Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, дни и ночи не пресекутся.

Обетование о сохранении тварей после потопа противополагается предшествовавшему определению о их погублении (Быт. VI. 13) и соответствует умилостивительной жертве Ноя. Словом Божиим постановленные вначале законы природы, после словом Божиим потрясенные, словом же Божиим паки восстановляются и утверждаются. И как благочестие Ноя было первым видимым побуждением и средством к избавлению тварей от потопа, то действие сего же благочестия становится случаем к обещанию им дальнейшего сохранения.

И обонял Господь благоухание успокоения. Изображение сие взято с человека, обоняющего запах пищи, и знаменует Божие благоволение о жертве, или лучше, о приносящем

ее (Лев. XXVI. 31). Достойно примечания, что выражение *воня успокоения* по словопроизводству, имеет отношение к пророчественному имени *Ноя*, которое означает *упокоителя.*

И сказал Господь в сердце своем, то есть в сокровенных советах Своих определил непреложно будущую безопасность тварей.

Отныне Я уже не буду проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого есть зло от юности его. Слова сии по первому виду представляют странную сложность понятий, как будто Бог не хочет проклинать землю по той самой причине, по которой прежде проклинал ее (VI. 5 — 7), и как будто Он показывает себя умилостивленным потому только, что не достиг цели своей в наказании, что Божества недостойно.

Следующее изложение удовлетворительно как для подлинника, так и против недоумений: *отныне Я уже не буду проклинать землю за человека, то есть за то, что помышление сердца человеческого есть зло от юности его; и не буду более поражать всего живущего, как Я то сделал.* Не обещает Бог совершенной ненаказанности за зло, а только не хочет проклинать землю и все живущее и не хочет поражать так, как сделал сие в потопе; следственно, предоставляет себе и впредь наказа-

ния частные и наказания иного рода. Таким образом, без нарушения святости Промысла переменяется только образ его действования. Прежде правосудие открылось всеобщим, а милосердие особенным действователем; отселе правосудие будет являться в частном, как, например, над Содомом, над Фараоном и проч., а милосердие — во всеобщем.

Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, дни и ночи не пресекутся. Порядок времен возобновляется не потому, чтоб он совсем не имел места в продолжение потопа, но потому, что его благотворные действия мало были ощутительны.

Впрочем, представляющийся здесь вопрос о *числе времен года у древних* неразрешим удовлетворительным образом. Псалмопевец делит год только на *лето* и *зиму* (LXXIII. 17). Имени *весны* нет у евреев. Египтяне не знали *осени* (Diod. L. I, c. 1).

Во все дни земли. Сим показывается, что изображенное обетование не вечно, а имеет свой предел. *Дни земли,* наконец, должны уступить место *дням небес* (Пс. LXXXVIII. 30), и тогда не только времен года, но и *нощи не будет* (Апок. XXI. 25).

Поелику Бог *не благоволит* одних наружных *жертв и всесожжений* (Пс. L. 18. Евр.

X. 4—10), то надобно, чтобы жертва Ноева имела некое сокровенное достоинство, которое соделало ее благоприятною. Сие достоинство состояло в том, что она, будучи всеродною и всеобщею жертвою от всего мира и за весь мир, была посему совершеннейшим прообразованием всеродной и всеобщей жертвы Христовой. *Возношение всесожжения на алтарь* знаменовало то *вознесение* Иисуса Христа от земли, которым Он *всех привлекает к* Себе (Ин. XII. 32), и *благоухание успокоения,* которое обонял Бог, так сказать, издалеча, была любовь Искупителя, с которою Он *предал себя за нас в приношение и жертву, во благоухание Богу* (Еф. V. 2). Он же прообразован был и алтарем, поскольку Он же возносит к Богу и наши жертвы (Евр. XIII. 10. 15). Из сего открывается, что Бог обновляет и благословляет весь мир во Христе.

ОБНОВЛЕНИЕ ЦЕРКВИ

Б. IX. 1 — 17

Изобразив волю Божию, обновляющую мир после потопа и приводящую его в безопасность от подобных казней, св. повествователь представляет еще два откровения подобного содержания (IX. 1 — 7. 8 — 17). Но поелику сия плодовитость не может быть излишеством, то должно заключить, что два последних повествования имеют цель, отличную от первого.

Слова сих откровений обращены не к одному Ною, как прежде (VI. 13. VII. 1. VIII. 15), ниже ко всем живущим тварям, чего, по-видимому, требовало содержание оных (IX. 1. 5. 10. 11. 15. 16) и что не

есть беспримерно в Св. Писании (Быт. L. 22), но к *Ною и сынам его* (IX. 1. 8). Сие уже дает разуметь, что существенный предмет сих откровений касается не одного дома Ноева, ниже всех живущих тварей, но Ноя и его потомства, то есть рода человеческого.

Действительно, первое откровение относится к человеку в состоянии природы и общежития; а второе поставляет его в царстве Благодати и веры.

ОБНОВЛЕНИЕ СОСТОЯНИЯ ПРИРОДЫ И ОБЩЕЖИТИЯ

IX. 1. И благословил Бог Ноя и сынов его и сказал им: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю. 2. Да страшатся и да трепещут вас все звери земные и все птицы небесные; все, что движется на земле, и все рыбы морские отданы (Мною) в ваши руки. 3. Все, что движется и живет, вам да будет в пищу; вам даю Я все, подобно как и зелень травную. 4. Только плоти с душою ее, то есть с кровью ее, не ешьте. 5. Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу оную от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, брата его. 6. Кто прольет кровь человеческую, того самого кровь прольется

между человеками, ибо человек создан по образу Божию. 7. Итак, вы плодитесь, и размножайтесь, и распространяйтесь по земле, и умножайтесь на ней.

Состояние природы и общежития Бог обновляет своим *благословением* (1) подобно как сие было по сотворении человека (Быт. I. 28).

Сие благословение Божие заключает в себе права умножать свой род и обладать тварями. Употребление их Откровение определяет и обеспечивает некоторыми особливыми законами (2—6).

Да страшатся и да трепещут вас. Сего не было в благословении, данном Адаму: он был владыкою твари, но не страшным. Когда же внутреннее достоинство человека уже не покоряет ему тварей, Бог обуздывает их страхом. Сей страх освобождает нас от опасностей со стороны сильнейших, нежели мы, животных и заставляет их служить нам; но, пользуясь сими преимуществами, мы должны воспоминать, колико ужасен грех, когда грешник в самом благословении Божием страшен. А если иногда звери и выходят из сего страха, мы также не должны обращать сего в предосуждение благословения Божия, но в осуждение себя самих.

Все, что движется и живет, вам да будет в пищу. Животные назначаются в пищу после потопа потому, как думают некоторые, что земных плодов со временем недостало бы для множества человеков; что плодотворная сила земли оскудела и что слабость человеческого тела требовала сильнейших вспоможений для своего сохранения.

Феодорит говорит, что *Бог, провидев наклонность человеков к идолослужению и обоготворению животных, дал им плоть сих последних в пищу, дабы познали, сколь неприлично воздавать Божеское почтение таким существам, которых можно убивать и снедать.* Иероним (Cont. Jou. L. I) думает, что Бог оказал в сем случае снисхождение *жестокосердию.*

Впрочем, хотя Бог дает в пищу человеку *все, что движется,* но можно думать, что разделение животных чистых и нечистых в отношении к пище еще прежде закона возникло из познания их природы и утвердилось обычаем. Ибо таковое разделение видно издревле и у языческих народов (Hieron. abver. L. П).

Только плоти с душою ее, то есть кровью ее, не ешьте. Дав человеку власть над животными, Бог полагает ей сим законом пределы и являет Свою власть над самым человеком.

Сей закон повторяется между законами,

данными Моисею (Лев. XVII. 10—14. Втор. XII. 23), и даже в Новом Завете (Деян. XV. 20). Из соображения сих повторительных законов с первым нетрудно усмотреть, что употребление крови запрещается во всех ее видах, поскольку она может быть отделена.

Из того же соображения открываются и причины запрещения крови.

Естественная: *ибо душа плоти в крови есть.* (Лев. XVII. 11), то есть кровь есть седалище и ближайший орган действий души[13]. Приемля живейшие напечатления свойств душевных, она может более или менее переносить их с собою и в другие тела, как найдено опытами перелития.

Итак, быть может, что частое и в большом количестве употребление крови в пищу естественно сопровождалось бы в человеке вредными последствиями.

Нравственная: поелику привычка употреблять кровь и для сего убивать животных особливыми мучительными образами смерти ослабляет в человеке естественное отвращение от убийства. По сему-то в Откровении закон о крови животных соединяется с законом о человекоубийстве (Быт. IX. 4. 5).

Обрядовая и вместе прообразовательная: *и Я дал ее* (кровь) *вам на алтарь, очищать души*

ваши, ибо кровь очищает душу (Лев. XVII. 11). Кровь священна, потому что в жертвах очищает души, или точнее, поелику *невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов изглаждала грехи* (Евр. X. 4); изобразует *кровь Иисуса Христа, очищающую от всякого греха* (1 Ин. I 7). Посему, отлучая кровь от животных, употребляемых в пищу, закон превращает, некоторым образом, каждое заклание животного в жертвоприношение.

Я *изыщу и вашу кровь и* проч. Поелику закону о крови животных, по-видимому, можно было противоположить, что они сами не щадят крови человеческой и все твари видимые живут разрушением других, то Законодатель непосредственно присоединяет закон о человекоубийстве от зверя; а к сему как бы мимоходом прилагает закон о человекоубийстве между человеками. Таким образом, сей последний закон, будучи существенною целью двух предыдущих, является в виде случайного их дополнениями; и сие на тот конец, дабы закон сколько можно менее предполагал действительное преступление и оно казалось бы тем более ужасно и чудовищно, чем менее ожидаемо. Некоторые изъясняют также взаимную связь сих законов восхождением от меньшего к большему.

Изыскание крови значит изыскание и наказание виновного в кровопролитии (Быт. XLII. 22). В сем смысле Бог называется *Изыскателем крови* (Пс. IX. 13).

Изыскуется же кровь человеческая от зверя ловцом и законом положительным (Исх. XXI. 28. 29).

Бог поставляет Самого Себя изыскателем крови как для того, чтобы сим дать полномочие и важность правосудию человеческому, так и для того, чтобы никакой убийца не ласкался ненаказанностью, ибо, уклоняясь от суда человеческого, впадает он в руки Бога Мстителя, карающего злодеяние в жизни, в смерти и по смерти.

Кто прольет кровь человеческую, того и самого кровь прольётся между человеками: באדם буквально в *человеке*, некоторые излагают, *чрез человека*, Но первый перевод сего выражения более согласуется с его употреблением (Исх. XIII. 2. Быт. IX. 10.) и преимуществует тем, что представляет закон в свойственной ему полноте и всеобщности.

Кому принадлежит право проливать кровь убийцы, сего здесь не показывается, потому что закон дается не семейству, не гражданству, но человеческому роду, и следственно, частные ограничения оного сюда не принад-

лежат и даже неблаговременно было бы назначать судей за убийство тогда, как весь род человеческий состоял только из одного отца с детьми и женами.

Ибо человек создан по образу Божию. Сия причина последнего закона открывает снова союз его с предыдущими, по которому все три закона можно изобразить в следующих положениях:

позволительно убивать животных как тварей, обладаемых человеком;

но только без жестокости должно сие делать и даже с некоторым благочестивым чувствованием;

а дабы обыкновение отнимать жизнь у животных не проложило пути к человекоубийству, должно памятовать, что власть над владыкою земных тварей принадлежит Богу и что сокрушающий подобие и образ Божий оскорбляет владычество и славу Его.

Итак, вы плодитесь и размножайтесь. Откровение заключается тем же благословением, которым началось, и тем показывается, что изложенные пред сим законы даны в дополнение и обеспечение Божия благословения в его исполнение.

8. И сказал Бог Ною и сынам его вместе с ним: 9. вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, 10. и со всякою находящеюся с вами душою живою, как со птицами, так со скотом и со зверями земными у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными; 11. поставляю завет Мой с вами в том, что не будет опять истреблена водами потопа всякая плоть, и не будет уже потопа на опустошение земли. 12. При сем Бог сказал: вот знак завета, который Я постановляю между Мною, и между вами, и между всякою душею живою, находящеюся с вами в роды навсегда: 13. Я полагаю радугу Мою в облаке, чтобы она была знаком завета между Мною и между землею. 14. Таким образом, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга в облаке; 15. и Я вспомню завет, который между Мною и между вами, и между всякою душею живою во всякой плоти; и воды не сделаются более потопом на истребление всякой плоти. 16. Ибо будет радуга в облаке, и Я увижу ее, и вспомню завет вечный между Богом и между всякою душею живою, и между всякою плотию, какая есть на земле. 17. И сказал Бог Ною: вот знак

завета, который Я поставляю между Мною и между всякою плотию, какая есть на земле.

Царство благодати и веры Бог обновляет *заветом,* который он обещал Ною еще прежде потопа (Быт. VI. 18) и теперь действительно постановляет.

В сем завете представляется вниманию его пространство (Быт. IX. 8—10), его предмет (11) и его видимое знамение (12—17).

Завет Божий объемлет человека со всеми животными. Но сии вводятся в него не так, как участвующие в обязательстве завета, к чему требуются разум и свобода, но яко причастные приносимых оным благ. Бог вступает в завет с человеком, яко с царем вселенной, и в ознаменование полного к нему благоволения обещает целость и безопасность его владычества.

Предмет завета есть обещание сохранения со стороны Бога, а со стороны человека — верование обещанию и соединенному с ним знаку. Сие, одною верою постигаемое, сопряжение невидимой вещи с видимым знаком составляет самую отличительную черту сего завета, без которой он был бы только благословением или обетованием в царстве природы, но которая дает ему свойство таинственное и благодатное. *Слово* и *Таинство* суть существенные принадлежности *Церкви.* Знамением

завета избрана *дуга в облаке*. Сопутствуя обыкновенно дождю, она долженствовала представлять человекам образ начинающегося потопа, но Бог хочет, чтобы она уверяла их о безопасности от потопа. Такое сопряжение знака с означаемым особенно отражает в себе свойство завета. Являя знамение безопасности в самом действии опасности, Бог сколько возвышает благодать, столько искушает веру.

Впрочем, неосновательно было бы выводить из сего постановления о радуге, что она получила бытие только после потопа. Она могла быть до потопа, так же как *вода* и *омовение* были прежде *крещения*.

Ключ ко внутреннейшей тайне *завета Ноева и радуги*, можно находить в Пророках Исаии (LIV. 8—10) и Иезекииля (I. 28) и в Откровении Иоанна (IV. 3).

Завет Бога с Ноем и его сынами означает вечный *завет мира* между Богом и Церковью. Дуга, как печать завета сего, есть образ благодатного действия в душах *Солнца правды* (Мал. IV. 2). Три главные цвета радуги: огненный, червленый и смарагдовый (зеленый), изобразуют огнь Божия правосудия, кровь Христову, Его угашающую, и благодатное обновление жизни.

ИСТОРИЯ НОЯ И СЫНОВ ЕГО ПО ПОТОПЕ

Б. IX. 18 – 29

В немногих словах сия история представляет начатки человеческого рода по потопе (18, 19), образ жизни Ноя (20), его падение (21), неодинаковые свойства его сынов (22, 23), их судьбу (24 – 27), летосчисление и кончину Ноя (28, 29).

НАЧАТКИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА ПО ПОТОПЕ

18. Сыновья Ноя, вышедшие из ковчега, были: Сим, Хам и Иафет. Хам же был отец Ханаана. 19. Сии трое были сыновья Ноевы. От сих населилась вся земля.

Сим, Хам и Иафет. Не в первый раз исчисляет Моисей сынов Ноевых, однако и здесь не напрасно. Теперь он ответствует на вопросы: не умножился ли род человеческий во время пребывания в ковчеге и не имел ли Ной еще сынов после потопа?

Хам же был отец Ханаана. Сие сказано или для того, чтобы евреи видели происхождение и предопределение Хананеев, которых землю должны были занять, или для того, чтобы приготовить к разумению проклятия, о котором ниже, падшего чрез Хама на Ханаана.

От сих населилась вся земля. Вот разрешение и цель настоящего сказания о сынах Ноевых. Весь нынешний род человеческий от них происходит.

ОБРАЗ ЖИЗНИ НОЯ

20. Ной начал возделывать землю и насадил виноградник.

Поелику природа после потопа не вдруг могла обогатиться как плодами, так и животными, употребляемыми в пищу, то неудивительно, что Ной преимущественно обращается к земледелию. В особенности же к насаждению виноградника и употреблению вина могли его побудить воды, может быть, надолго

поврежденные в источниках водами морскими, несовершенство снедных веществ на растленной потопом земле и собственная его старость, требующая пития подкрепляющего и ободряющего.

ПАДЕНИЕ

21. Однажды пил он вино, опьянел, и лежал обнажен посреди шатра своего.

Опьянел. Отцы церкви: Златоуст (Hom. XXIX. in Genes), Феодорит (Quaese. LVI. in Genes), Амвросий (De. Noe et Arca, c. 29), Василий (De jejun. horn. I) извиняют Патриарха в сем падении, полагая, что ему доселе неизвестна была сила вина. В самом деле, не доказано, чтобы вино принадлежало даже к роскоши первого мира (Мф. XXIV. 38).

Обнажен. Последование повествования показывает, что сие было во сне.

СВОЙСТВА СЫНОВ НОЕВЫХ

22. Хам, отец Ханаана, увидел наготу отца своего и сказал двум братьям своим на дворе. 23. Сим же и Иафет взяли одежду и, положив ее оба на плечи свои, пошли задом и покрыли наготу отца своего; и как лица их были от-

вращены, то они и не видали наготы отца своего.

Дабы почувствовать непристойность поступка Хама, должно представить, что нагота Ноя осталась бы закрытою для Сима и Иафета, если бы Хам им не сказал о ней. Итак, сей открыл ее снова. Сие обнаруживало в нем самом гордость, утешающуюся падением другого, недостаток скромности, свойственной целомудрию, и неуважение к родителю.

Противные сим качества показали в себе Сим и Иафет, которые *не видали наготы отца своего.*

СУДЬБА СЫНОВ НОЕВЫХ

24. Когда Ной проспался от вина своего и узнал, что сделал над ним меньший сын его, 25. тогда он сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих. 26. Еще сказал: благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему. 27. Да распространит Бог Иафета, и вселится он в шатры Симовы; Ханаан же будет рабом ему.

После падения Ноя, невидимого, надлежало ждать покаяния; но мы видим только его гнев на сына, поругавшегося его падению. Не будем, однако, винить в сем праведника, кото-

рый, конечно, признал и стократно загладил свою погрешность, но познаем из сего намерение повествователя, который желал здесь открыть не столько добродетель Ноя, уже не подверженную сомнению после Божественного о ней свидетельства, сколько пророчественный его путь и судьбу его потомства.

Слова Ноя хотя обращены к трем сынам его, но делятся на две части, то есть на проклятие и благословение. Содержание их и последовавший опыт показывают, что в них заключается суд не столько человеческий, сколько Божий; и не простые желания, но силою Духа Божия облеченные предсказания.

Проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих. Желая изъяснить, каким образом за поступок Хама проклятие пало на сына его Ханаана, евреи говорят, что сей первый увидел наготу своего деда и сказал о том отцу своему (Bereschith rabba, 37); другие присовокупляют, что Ной пощадил Хама, уважая благословение Божие, в котором сей участвовал по исшествии из ковчега, или желал сократить проклятие в одну отрасль рода вместо целого потомства. Дело объяснится совершенно, если с осуждением греха настоящего соединим в Ное предвидение будущих. Хам наказывается в том сыне, или в том племени,

которому *оставит* в наследие свои грехи: наказание самое чувствительное для родоначальника, но не менее праведное в отношении к потомству; наказание даже милосердое, потому что двоякое преступление, родоначальника и рода, метится единожды.

Когда Ханаан называется *рабом рабов,* то есть *рабом презреннейшим,* сие показывает, что рабы произойдут и от других племен, но рабство племени Ханаанова будет самое тягостное и постыдное. Таково было рабство хананеев, сперва греховное и потом гражданское (Быт. XV. 16. 18—21).

Благословен Бог Симов. Благословение сие весьма важно, потому что вместо Сима благословляется Бог, так, как бы Ной изъявлял не свое благожелание Симу, но свое благодарение Богу (Быт. XIV. 19. 20), и что даже Бог — мысль, по-видимому, дерзновенная — усвояется Симу. Чем неожиданнее в сем месте таковые выражения, тем менее позволительно ослаблять их знаменательность.

Благословен Бог. Не Сим приемлет благословение, но его благословение восписуется Богу. Итак, сие не есть благословение природы или заслуг, но Благодати.

Благословен Бог Симов. Из трех племен Ноя благословится Бог в племени Сима, то есть

оно-то сохранит истинное Богопознание и Богослужение.

Бог Симов. Бог не только будет ведом и почитаем в племени Сима, но и будет принадлежать ему чрез *воплощение* от него.

Ханаан же будет рабом ему. Сие исполнилось на хананеях, которые израильтянами, потомками Сима, частью истребляемы, частью покоряемы были от времен Иисуса Навина до Соломона.

Да распространит Бог Иафета. Действительно, потомки Иафета заняли Европу, Малую Азию и весь север, который потом был, по выражению Иорнанда, *гнездом и рассадником народов.*

И да вселится он в шатры Симовы. Некоторые сие разумеют о Боге и относят к обитанию Его в скинии свидения и храме Соломоновом (Пс. CXXXI. 13. 14). Но союз сих слов с предыдущими и последующими требует, чтобы они приложены были к Иафету. Содержание сего пророчества повторил Валаам (Числ. XXIV. 24), а греки и римляне показали его событие, когда вошли с оружием в страны потомства Симова. Кроме сего, *шатры Симовы,* жилища странников и пришельцев земли, вместо жилища *Бога, благословляемого Симом, Бога Симова,* могут означать Церковь,

сохраненную в потомстве Сима и, наконец, принявшую под кров свой и *в участие наследия своего* (Кол. I. 12) и язычников, потомков Иафета.

Ханаан же будет рабом ему. Сие было, когда македоняне и римляне покорили Сирию и Палестину, Тир и Сидон с их поселениями в других странах.

ЛЕТОСЧИСЛЕНИЕ НОЯ

28. И жил Ной после потопа триста пятьдесят лет. 29. Всех же дней Ноевых было девятьсот пятьдесят лет; и он умер.

Следуя еврейскому летосчислению Патриархов, некоторые удивляются многочисленным превратностям, которые Ной видел в продолжение своей жизни, так как, по сему счислению, он жил еще несколько лет с Авраамом.

Ной упившийся, обнаженный, подверженный поруганию, покрываемый, проклинающий, благословляющий не без приличия почитается прообразованием Иисуса Христа, испившего всю чашу ярости Божьей, или паче собственной любви к человеку; обнаженного на кресте, подверженного как в себе самом, так и в своих членах поруганию плотских человеков, но за то их оставляющего под про-

клятием и в рабстве греха; с благоговением объемлемого под покровом веры истинными чадами Божьими из иудеев и язычников и их благословляющего, распространяющего, посвящающего, воцаряющего. Только сей образ не указан ясно словом Божиим, а обретен созерцанием отцов Церкви, каковы Иероним (Contra Lucifer), Августин (de civ. Dei. L. XVI, c. 2), Киприан (Epise. LXI).

Краткое исчисление первых потомков Ноя по трем его племенам в связи повествования Моисеева имеет ту пользу, что пролагает путь к разумению пророчества Ноева, в соображении с его событием, и постепенно вводит повествователя в историю народа Божия. Вот почему родословие начинается Иафетом, а Симом заключается.

Неудивительно, что части сего родословия не представляют в себе одинаковой полноты, ни строгого порядка времени. Повествователь именует только тех, которые имена свои оставили странам и народам, существовавшим в его время и достойным особенного внимания по их судьбе, прошедшей или будущей.

Разыскание местопребывания потомков Ноевых и происхождения от них народов не может быть сделано так, чтобы оное удов-

летворило любопытству с ясностью и точностью, однако ж оно может быть сделано с пользою для древностей священных и древностей мира.

Родословие сынов Ноевых (1) Моисей располагает на три части по числу родоначальников, которые суть: Иафет, 2–5, Хам, 6–20, и Сим, 21–32.

ПОТОМСТВО ИАФЕТА

X. 1. Вот родословие сынов Ноевых: Сима, Хама, и Иафета. После потопа родились у них дети. 2. Сыны Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Иаван, Тувал, Мешех и Фирас. 3. Сыны Гомера: Аскеназ, Рифат и Фогарма. 4. Сыны Иавана: Елиша, Фарсис, Киттим и Доданим. 5. От сих произошли поселения народов языческих, разделенных в землях своих по языкам своим, по племенам своим, в народах своих.

Сыны. Сим словом, по свойству еврейского языка, не всегда означаются собственно сыновья, но и неопределенно *потомки* одного родоначальника (20, 21). Писатель выражается точнее и обстоятельнее, когда говорит собственно о сыне (8. 15).

Гомер. Народ сего имени Иезекииль полагает к северу от Иудеи либо Халдеи (Иез.

XXXVIII. 6). Потомков Гомера Флавий находит в *Гомарянах*, древних жителях Галатии, Бохарт — во *Фригийцах*, Михаэлис — в *Кимврах* или Цельтах (Bochare. Phal. et Can. Michael, spicil. Geogr. ext. Hebr. ejusd. suppl. ad Lex. Hebr).

Магог. И сего должно искать на севере, по указанию Иезекииля (XXXVIII. 2. XXXIX. 1. 2). Иосиф, Феодорит, Иероним производят от него Скифов, под именем коих древние греки заключали всех народов северных (Serab. L. XI). Бохарт находит имя *Гога* или *Магога* в имени Кавказа, который Колхидяне и Армяне называли *Гогхасан, Гогова крепость.*

Мадай. В книгах Даниила (V. 28) и Есфири (I. 3) сие имя беспрекословно значит *Мидян.* Их от Мадая производит и Флавий; и все согласны в том.

Иаван. Сие имя сокращенно может быть произнесено *Ион*, а от сего производят имя *Ионян*, которым некогда называлась большая часть племен греческих, преимущественно же малоазиатские. Гомер жителей Делоса называет *Иаонами* (Himn. Apol.) *Царь Иаван* у Даниила (III. 21) значит Александра Великого.

Тувал. По произношению семидесяти толковников: *Фовел.* От сего, вероятно, произошли

Тибаряне. Флавий говорит, что это Иверы, прежде называвшиеся *Фовелами.*

Мешех, или *Мосох.* От сего *Мосхи,* по Флавию, Каппадокийцы. *Фовел* и *Мосох* у Иезекииля неоднократно соединяются (Иез. XXVII. 13. XXXVIII. 2. XXXIX. 1). С сим согласно Страбон в земле *Мосхов* полагает и *Иверов* (L. XI).

Фирас. Все согласны, что сей есть отец *Фракиян.*

Аскеназ. Следы сего имени находят в Вифинии и меньшей Фригии в наименованиях озера, залива, островов *Асканских,* также города и области *Аскании.* Бохарт думает, что и *Понт Аксенос* у Греков значит *Понт Аксеназов,* ибо знаменование *негостеприимного* противоречит свойству Понтийских народов. В пророчестве Иеремии (LI. 27) призываются на Вавилон *Арарат, Минни и Аскеназ;* Бохарт, применяя сие к настоящему изысканию, доказывает из Ксенофонта (Cyrop. L. VII), что Кир, покорив Фригию, вывел из нее сильное войско.

Рифат. По книге Паралипоменон, впрочем, не во всех ее списках (I. 6).

Рифат. Флавий и за ним Бохарт дают ему *Пафлагонию,* коея жители некогда назывались *Рифатами* (Pomp. Mel. L. I). Другие от сего производят имя гор *Рифейских,* которые Мела (L. I) полагает на восточной стороне Дона, и

9 Зак. 2964

народа *Аримфеев, кроткого* по имени ריף и по описанию Геродота[14].

Фогарма. Дом Фогарма у Иезекииля представляется изобилующим *конями и всадниками* (XXXVII. 14). По сему признаку Бохарт находит оный в Каппадокии. Но сей признак, по свидетельству Ксенофонта (Exped. Cyr. L. IV.) и Страбона (Georg. L. XI), приличествует также Армении. У армян есть согласные с сею последнею догадкою предания о их происхождении.

Елиша. Жилища его, по отцу его, должно искать в Греции. Оно есть, по халдейскому толковнику, *Еллас* или *Эллада* אלם; по Флавию, *Эолия;* по Бохарту, *Элида* и вообще Пелопоннес. *Багряница из островов Элиша,* упоминаемая у Иезекииля (XXVII. 7), есть произведение Лаконии и окрестных стран.

Фарсис. Признаки земли Фарсис суть: положение, отдаленное от Палестины, на западе (Пс. LXXI. 10), приморское (Пс. XLVII..8), торговля с Тиром и обилие металлов (Иез. XXVII. 12). С вероятностью думают, что это Испания, где пристань и остров *Тартесс* и город Тарсий (Polib. L. Ш) и где обилие металлов в древние времена было необыкновенное (Serab. L. III. Died. L. V. Pim. 3. H. L. III, c. 3).

Киттим. Бохарт от сего производит Ита-

лию, относя пророчества Валаамово (Числ. XXIV. 24) и Даниилово (XI. 29. 30) о *кораблях Киттим к* Римлянам и думая, что имя *Латиум* есть перевод арабского *Кетим*, что значит сокрытого. С большею основательностью полагают, что Киттим есть *Македония*, ибо в сем знаменовании употребляет сие имя писатель первой книги Маккавейской (I. 1. VIII. 5), сим знаменованием соглашаются с событием все пророчества о *земле и островах Киттим* (Ис. XXIII. 1. Иез. XXVII. 6), и древнее имя Македонии, *Маккетта*, или *Макетия*, очень близко к имени Киттим.

Доданим. По некоторым спискам книги Паралипоменон (1 Пар. I. 7), *Роданим*. Те, которые следуют сему последнему чтению, ищут племени Роданим или на острове *Родосе*, как это делают семьдесят толковников и Иероним, или около устья реки *Роданы* (Роны) и города *Родануэии*, как Бохарт. Если предпочесть первое чтение, то селение Доданим можно полагать в Епире, где прорицалище, река и город имеют одно имя: *Додона*. Древность прорицалища Додонского, засвидетельствованная Геродотом (L. II, с. 52), и сохранившиеся об оном предания подтверждают сию догадку. Прорицания давала, по сказаниям египтян, *жрица*, а по баснословию додонских

жрецов, *голубица:* сие разноречие объясняется финикийским или еврейским именем יונית *Иаваниф, или* Иониф, которое может означать и *женщину от племени Иавана, и голубицу.*

Поселения. Сие значение слова אי, почерпнутое из арабского языка, по-видимому, есть коренное значение оного. Значение *острова,* которое дают оному здесь семьдесят толковников, впрочем, обыкновенное, не приличествует сему месту. Что евреи одним и тем же именем означали земли, лежащие на море, за морем и вообще отдаленные и малоизвестные, сие согласно с состоянием землеописания в древние времена и с положением собственной их земли. И другие азиатские народы только Азию почитали твердою землею (Herod. L. II, с. 103). Бытописатель, указуя *на поселения народов* языческих, кажется, хотел обратить внимание соотечественников особенно на малоизвестные и еще возникавшие в то время племена Европы.

ПОТОМСТВО ХАМА

6. Сыны Хама: Куш, Мицраим, Фут и Ханаан. 7. Сыны Куша: Сева, Хавила, Савта, Раама, Савтеха. Сыны Раамы: Шева и Дедан. 8. Куш родил также Нимрода: сей начал быть

силен на земле. 9. Он был силен звероловством пред Богом, потому и говорится: как Нимрод силен звероловством пред Богом. 10. Царство его вначале составляли Вавилон, Эрех, Аккад и Халне в земле Сеннаар. 11. Из сей земли вышел Ассур и построил Ниневию, Реховоф-ир, Калах 12. и Ресен, между Ниневиею и между Калахом, город великий. 13. От Мицраима произошли Лудим, Анамим, Легавим, Нафтухим, 14. Патрусим, Каслухим (откуда вышли Филистимляне) и Кафторим. 15. От Ханаана родились Сидон, первенец его, Хет, 16. Иевуси, Эмори, Гиргаши, 17. Хивви, Арки, Сини, 18. Арвади, Цемари и Хамафи. Впоследствии времени племена Ханаанские рассеялись. 19. И шла граница Хананеев от Сидона к Герару, к Газе, отсюда к Содому, Гоморре, Адме и Цевоиму до Лаши. 20. Сии суть сыны Хамовы, по племенам своим, по языкам своим, в землях своих, в народах своих.

Куш. Куш есть Эфиопия, как первоначальная Аравийская, так и происшедшая от ней Африканская. Первое доказывается смешением имен *Куш и Мидиан* в истории Моисея (Исх. III. 1. Числ. XII. 1), смежностью земли *Куш с Аравиею* (2 Пар. XXI. 16) и войнами народа Куш в Азии (4 Цар. XIX. 2. 2 Пар. XIV. 8).

Последнее также несомнительно, по свидетельству Флавия (Antic. L. I, c. 6), по переводам Нового Завета сирскому и арабскому, по которым *Эфиопия, Куш и Абиссиния* суть одно (Деян. VIII. 27), и по естественному признаку Ефиоплян у Иеремии (XIII. 23).

Мицраим. Сие имя в Св. Писании постоянно знаменует *Египет.*

Фут. Сие имя часто можно видеть у Пророков между народами африканскими (Иер. XLVI. 9. Иез. XXX. 4. 5. Наум. III. 9). Флавий говорит, что это Ливия, и находит также у греческих писателей область и реку *Фут,* о которой упоминает и Плиний (L. V. c. 1).

Ханаан. Сей дал жителей и наименование земле *Ханаанской,* в которой заключалась Иудея, Финикия и Сирия.

Сева. О потомстве его упоминается в пророчестве Исаии (XLV. 14), где Бог отдает Киру *торговлю Куша и Савеев.* Флавий показывает город *Сава* в Эфиопии африканской.

Хавила. Сие имя находится еще между сынами Иектана (29). От Хавилы, сына Хусова, производят *Хавлан,* иначе Йемен, в Аравии.

Савта. Темные следы поселения и переселения потомства его находят в именах: *Саффа* (город счастливой Аравии у Птолемея), *Саффа* (остров или полуостров Персидского зали-

ва у того же писателя), *Мессаваты* (которых Плиний полагает в пределах Персии).

Раама. По произношению семидесяти толковников *Регма.* Признаки сего племени у Иезекииля (XXVII. 22) с вероятностью показывают страну в Аравии близ Персидского залива, где город *Регма,* по Птолемею.

Савтеха. Имя, которое не встречается более в священных книгах и которое бесполезно преследовать догадками.

Шева. То же имя встречается опять в сем родословии (28) и еще в родословии Авраама (XXV. 3). К упоминаемому здесь родоначальнику Бохарт относит те места Св. Писания, где имя *Шева* соединяется с именами Куша или его потомков (Пс. LXXI. 10. Иез. XXVII. 23. XXXVIII 13), и полагает его потомство при Персидском заливе, где народ *Асабы,* по Птолемею, и горы *Сабо* у Арриана.

Дедан. Одно племя сего имени жило в соседстве с Идумеями (Иер. XXV. 23. XLIX. 8), а происходило от Дедана, внука Авраамова (Быт. XXV. 3). Другое, по описанию Иезекииля (XXVII. 15. XXXVIII. 13), должно полагать при море в соседстве *Шевы.* Отсюда может быть город *Даден* при Персидском заливе.

Куш родил также Нимрода. Слава сего человека стала причиною того, что Моисей

говорит о нем отдельно от его братьев. Имя Нимрода значит *бунтовщика* или горделивца.

Сей начал быть силен на земле. Сим означается власть и богатство (Пс. CXI. 2. 3), а иногда и преобладание (Пс. LI. 3).

Он был силен звероловством пред Богом. Слова сии могут означать как то, что Нимрод искусен был в звероловстве, так и то, что сим искусством достиг он власти над людьми. *Сильный пред Богом* есть то же, что сильный без примера между человеками. Подобные выражения в священном языке суть отражения благочестивого чувствования тех, которые образовали и употребляли оный (Пс. LXXIX. 11. Ион. III. 3. Деян. VII. 20).

Потому и говорится: как Нимрод силен звероловством пред Богом. Для показания того, что память Нимрода еще существовала в народном предании, Моисей употребил здесь или пословицу, или отрывок некоторого народного стихотворения. Смысл сего изречения тот, что мужественного подвижника или хитрого притеснителя сравнивали с Нимродом.

Вавилон. Город сей получил начало до разделения народов и назначался быть столицею мира (Быт. XI. 4), но Нимрод, который, вероятно, имел великое участие и в умысле столпотворения, воспользовался, по смешении

языков, трудами всего рода человеческого, яко сильнейший.

Эрех. По изъяснению Таргум, Ефрема Сирина и Иеронима, это есть *Едесса.*

Аккад. По изъяснению Ефрема — *Низибис.*

Халне. Бохар думает, что Халне есть главный город *Хилонитиды* в Ассирии, известный впоследствии под именем Ктисифона.

Сеннаар. Известно, что сим именем означается Вавилония, но пространство его знаменования не определено.

Из сей земли вышел Ассур. Так обыкновенно переводили сие место древние. Новейшие, принимая אשור вместо אשורה, чему примеры есть (3 Цар. III. 15, 2 Цар. VI. 10), по большей части переводят так: *из сей земли вышел* он, то есть Нимрод, *в Ассирию.*

И построил Ниневию. Ниневию Бохарт находит одну при Евфрате, а другую за Тигром; здесь, по-видимому, должно разуметь последнюю.

Реховоф-ир, или *Реховоф-город,* так назывался, может быть, для различия от другого города *Реховоф-ганнагар* (Быт. XXXVI. 37). По свидетельству Ефрема, это *Адиабена.*

Калах. По Ефрему, Хетро, или Гарта.

Ресен. Вместо *великого города* сего имени Ефрем находил уже только местечко.

Лудим. Имя, без сомнения, не лица, но племени. Отличительный знак сего народа у Исаии (LXVI 19) и Иеремии (XLVI 9) есть искусство стрелять из лука. Жилище — в Африке.

Анамим. Бохарт думает, что это есть кочевавший около храма Юпитера Аммона народ *Гамманы* или *Гараманты.*

Легавим. Бохарт прилагает сие имя к *Ливио-египтянам,* жившим на западе от Фиваиды, в стране песчаной и жаркой. להבה *легава* значит *пламя* и *жар* (Иоил. I. 19).

Нафтухим. Неффис, по словам Плутарха (Lib. de Iside), у египтян означает *край земли приморский.* Посему жилища народа Нафтухим некоторые ищут около Средиземного моря, где пристань *Ффиа* у Птолемея.

Патрусим. Из Иеремии (XLIV. 15) и Иезекииля (XXIX. 14) известно, что земля *Патрос* принадлежала к Египту. Но у Исаии (XI. 11) она отделена от него. Бохарт толкует сие о Фиваиде, находя положение страны Патрос означенным в исчислении частей Египта у Иеремии (XLIV. 1), где именуются по порядку, начиная от стороны Палестины, *Магдол* (при Черном море), *Тахпанхес* у Геродота, *Ноф* (иначе *Моф,* то есть *Мемфис)* и *Патрос* Фиваида, где область *Пафурит,* по Плинию.

Каслухим. Бохарт разумеет под сим имена Колхидян, переселенцев из Египта, но сие поселение не столь древнее. Другие полагают сие племя между Газою и Пелузием.

От *Каслухим* производятся здесь *Филистимляне,* а в других местах, как у Иеремии (XLVII. 4) и Амоса (IX. 7), — из *Кафтора.* Может быть, Филистимляне переселялись неоднократно, подобно как евреи.

Кафторим. Древние, начиная от семидесяти толковников, называют их Каппадокийцами (Иер. XVII. 4. Ам. IX. 7). Михаэлис думает, что *Кафтор* есть *Кипр.*

Сидон. От сего Сидон — главный город Финикии прежде Тира.

Хет. Его племя обитало в южном краю Иудеи около Хеврона (Быт. XXIII. 23).

Иевуси. Сего потомки обитали в Иерусалиме до времен Давида (Ис. Нав. XV. 63. 2 Цар. V. 6 – 9).

Эмори. Сие племя сильно было за Иорданом (Числ. XXI. 26).

Гиргаши. Племя сие сражалось с евреями на западе от Иордана (Ис. Нав. XXIV. 11). Посему трудно почесть оное за одно с *Гергесинцами* (Мф. VIII 28).

Хивви. Сие племя обитало в Ливане (Суд. III. 3), а прежде войны с евреями и в других местах Палестины (Ис. Нав. XI. 19).

Арки. От сего Бохарт производит город *Арку* при подошве Ливана, упоминаемый Иосифом и Птолемеем.

Сини. Иероним (Quaese. Heb. in Genes) пишет, что недалеко от Арки находился Сини. Страбон (L. XVI) упоминает о укрепленном месте в Ливане, называемом *Синна.*

Арвади. От сего, как кажется, жители *Арада,* острова против устья реки Элевфера.

Цемари. От сего, может быть, получил начало город *Симира* близ Элевфера.

Хамафи. По книге Чисел (XIII. 22. XXXIV. 7. 8.) *Хамаф* есть северный предел земли Израильской. Халдейские толковники принимают оный за Антиохию, но Иосиф говорит, что то был город у греков, называемый Епифаниею. Для евреев, которые вскоре долженствовали занять землю племен Хананейских, Моисей описывает ее и пределы вообще (19). Он обходит ее, начиная от севера, по западу, югу и востоку и указывает на известнейшие города. Менее прочих известный *Лаша,* по Иерониму, есть *Лиса,* иначе Каллирроe.

Сии суть сыны Хамовы по племенам своим, по языкам своим и проч. Сим заключением родословного списка писатель объясняет, что это не есть поголовная перепись ближайших потомков Хамовых, но что здесь наименова-

ны только те из них, которых имена сделались именами *племен, языков, земель и народов.*

ПОТОМСТВО СИМА

21. Были дети и у Сима, отца всех сынов Еверовых, старшего брата Иафету. 22. Сыны Сима: Елам, Ассур, Арфаксад, Луд и Арам. 23. Сыны Арама: Уц, Хул, Гефер и Маш. 24. Арфаксад родил (Каинана, Каинан родил) Салу, Сала родил Евера. 25. У Евера родились два сына; имя одному — Пелег, потому что во дни его земля разделена; имя брату его Иоктан. 26. От Иоктана родились Алмодад, Шалеф, Хацармавеф, Иерах, 27. Гадорам, Узал, Дикла, 28. Овал, Авимаил, Шева, 29. Офир, Хавила и Иовав. Все сии были дети Иоктана. 30. Поселения их простираются от Меши до Сефара, горы восточной, 31. Сии суть сыны Симовы по племенам своим, по языкам своим в землях своих, по народам своим. 32. Вот племена сынов Ноевых, в родословном их порядке, в народах их. От сих распространились на земле народы после потопа.

Отца всех сынов Еверовых. С еврейского некоторые новейшие переводят: *отцу всех сынов той стороны,* то есть живущих за Евфратом. Но первый перевод, обыкновенный у

древних, оправдывается тем, что выражение בני עבר не столь полно, чтобы им можно было заменить следующее: אנשי מעבר הנהר (Езд. IV. 10, 11. 2 Цар. X. 16), и что имя *Евер* есть известное имя лица в сем самом родословии (25), обратившееся потом в народное (Быт. XIV. 13. XL. 15. Числ. XXIV. 24), и потому нет нужды искать оному другого происхождения и значения. Что же Моисей в начале общего родословия Симова называет его часто *отцом сынов Еверовых,* сему причиною то, что писатель постепенно входит из всеобщей в частную историю сынов Евера, или, одним словом, *евреев.*

Старшего брата Иафету. С еврейского можно также перевести: *брата Иафету старшему.* Только в последнем случае, по свойству языка, надлежало бы сказать полнее, например: *старшему сыну Ноеву.* Что Иафет был первородный, сие догадкою выводить можно из сравнения летосчисления жизни Ноевой с летосчислением жизни Симовой (Быт. V. 32. VII. 11. XI. 10). Но могло статься, что в первом из сих мест поставлено круглое число вместо некруглого, подобно как и о трех сынах упомянуто без различения времен рождения их; строгость же летосчисления предоставлена другим двум местам. Напротив того, что Сим

был первородный, приметно из того, что в исчислении братьев он обыкновенно поставляется первый (V. 32, VI. 10. VII. 13. IX. 18. 23. X. 1). Отступив здесь от сего порядка и поставив родословие Сима после родословий братьев его, писатель имел причину напомнить читателю, что Сим есть *старший брат Иафету*, которого родословие поставлено впереди прочих, не удостаивая между тем наименовать с ними третьего брата, уже отделенного от них и нравом, и проклятием.

Елам. От сего ведет начало *Елимаида*, страна между Сусианою и Мидиею, с коими в Св. Писании она часто и соединяется (Ис. XXI. 2. Иер. XXV. 25. Деян. 11. 9. Езд. IV. 9), а с первою даже иногда смешивается (Дан. VIII. 2).

Ассур. Имя сие значит *счастливого.* Им означается Ассирия, и она достойна сего имени (1 Цар. XVIII. 32).

Арфаксад. Слабый след сего имени находит Бохарт у Птолемея в имени *Аррапахитиды*, которая была часть Ассирии. В Св. Писании никакой народ, ниже страна, не называется именем Арфаксада. Ему из сынов Симовых предоставлена была лучшая слава — быть между Патриархами народа избранного.

Луд. Иосиф, Иероним, Евсевий, Исидор потомками *Луда* почитают *Лидян.*

Арам. Сим именем назывался еще внук Нахоров от Камуила (Быт. XXII. 21), а страны очень многие: *Арам-Нагараим* (Арам междуречная, то есть Месопотамия) (Быт. XXIV. 10), *Падан-Арам* или *Седе-Арам* (Арам польская) (XXVIII. 7. Ос. XII. 13), Арам *Вефрехов, Арам Цова* (2 Цар. X. 6. 8), *Арам Даммесек* (Дамасская) (2 Цар. VIII. 5). Даже отечество Нахора и отечество Иакова называется *Арам* (Быт. XXV. 20. Втор. XXVI. 5). В пророчестве Амоса (IX. 7) Бог говорит, что Он извел *Арамлян* из *Кира,* которой страны некоторые ищут около реки *Кира* в Персии или около *Кура* в Иверии. Из столь многих стран Арамских нет средства узнать ту, которая была первым отечеством *Арамлян.* И греки употребляли имя *Арамеев* или *Аримов,* а потом стали называть их Сирийцами (Strab. L. XVI).

Уц. Сим именем называется еще первенец Нахора (Быт. XXII. 21) и один из потомков Исава (XXXI. 28). Упоминаемый здесь первенец Арама, по преданию древних, создал Дамаск и дал свое имя Дамасской равнине, которую Иудеи называют *Уц,* а Аравляне *Гаут.*

Хул. Бохарт от него производит *Холоботену (חול בית дом Хула),* часть Армении, Михаэлис — Целе-Сирию.

Гефер. След сего имени находят в имени реки *Кеитрипа.*

Маш, по книге Паралипоменон, *Мешех* (1 Пар. I. 17). От сих имен Бохарт выводит имя горы *Масия.*

Каинан. Сего имени нет в тексте еврейском между потомками Сима. Но находится оно в древнейших и лучших греческих рукописях Ветхого Завета и Евангелия Св. Луки (III. 36) и в древностях Иосифа Флавия.

Иоктан. Арабы называют его *Кахтан* и почитают отцом многих племен счастливой Аравии и самого языка арабского. Следы его имени показывает народ *Катаниты.* у Птолемея и город *Вайсаф-Иектан* в окрестностях Мекки.

Моисей, описывая потомков Иоктана, пределами их полагает на западе *Мешу,* которая, вероятно, есть *Мусе,* торговая пристань Чермного моря в Аравии на востоке *Сефар,* город и цепь гор, которые у греков назывались *Климакс,* то есть *лествицею.* По сему указанию сынов Иоктана должно искать в Аравии.

Алмодад. От сего, по мнению Бохарга, *Аллумеоты,* в средине счастливой Аравии.

Шалеф. От сего Салапены.

Хацармавеф. По арабскому произношению Хадрамаут. Из сего слова, по трудности его

произношения, у греков родились имена: *Адрамита, Хатрамис, Хатрамитис.* Страна, ими означаемая, богата миррою и ладаном, но не здорова; и сие последнее свойство соответствует имени חצרמות *Страна смерти.*

Иерах. Имя сие значит *Луну.* Бохарт сравнивает оное с именем народа *Αλιλαιοι* у древних, ныне בני הלאל *Бне-гилал, чада луны.*

Гадорам. От сего, по Бохарту, *Дриматы,* жители мыса *Ходорам* при Персидском заливе.

Узал. Сим именем доныне у аравийских иудеев называется город *Цанаа,* у древних *Аузара,* отколе *мирра Аузарская.*

Дикла. Имя сие с сирского значит *пальму* или *пальмовый лес.* Такое место, и по сему признаку потомство Диклы, Бохарт находит в южной Аравии.

Овал. Сему племени Бохарт назначает место в Африке против Аравии, где была пристань *Авалитская.*

Авимаил. По Бохарту, есть *отец Малитов,* коих Феофраст полагает в числе четырех народов счастливой Аравии, славившихся благовониями.

Шева. Сие племя Бохарт полагает между Минеями и Катаванами при Чермном море.

Офир. Имя сие у аравов значит *богатого.* Перевод оного находит Бохарт в имени *Кас-*

санитов, которое происходит от слова חסן *хасан, сокрывать сокровище.*

Хавила. Отселе страна *Хавлан,* близ земли Савеев.

Иовав. Иевав, с арабского, *пустыня.* Такова была земля *Иоваритов* (может быть, *Иовавитов),* по Птолемею.

РАССЕЯНИЕ НАРОДОВ

Б. XI. 1 – 9

1. Тогда как вся земля говорила одним языком и одним наречием, 2. случилось, что люди, двинувшись с Востока, нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там. 3. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. Таким образом, кирпичи были у них вместо камней, а земляная смола вместо извести. 4. Далее они сказали: построим себе город и башню, высотою до небес, и сделаем себе имя, чтобы нам не рассеяться по лицу всей земли. 5. Но Господь сошел посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. 6. И сказал Господь: вот один народ, и один у всех язык, и вот что начали они делать, и не

будет у них остановки ни в чем, что они вздумали делать, 7. пойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал языка у другого. 8. Тогда Господь рассеял их оттуда по всей земле; и они перестали строить город. 9. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле.

Сказав о распространении человеческого рода по потопе, в первейших или знатнейших племенах, Моисей объясняет, каким образом из единого великого семейства человеческого рода произошли различные народы.

По самому естественному порядку он показывает сперва состояние рода человеческого в его единстве (1), потом случай к разделению со стороны самих человеков (2—4), далее суд и определение Божие о сем разделении и, наконец, самое действие разделения (8, 9).

Вся земля говорила одним языком и одним наречием. Буквально с еврейского: *вся земля имела одни уста и одни слова.* Подобные сему выражения в еврейском языке нередко знаменуют единомыслие или единодушие Ис. Нав. IX. 2. 3 Цар. XXII. 13. Исх. XXIV. 3), но употребленное здесь точно значит один общий язык (Ис. Нав. XIX. 18). Итак, Моисей изображает единство общества человеческого

во всеобщем языке, а не всеобщее согласие людей в намерении столпотворения[15].

Спрашивают, какой был сей первый и всеобщий язык человеческого рода?

Некоторые, исследовавшие сей вопрос, утверждают, что хотя следы оного более или менее видимы в древних восточных языках, однако ни один из них не есть более первоначальный, подобно как в наши времена ни французский, ни итальянский, ни испанский не есть древний латинский.

Другие отдают первенство еврейскому, не отвергая, однако же, что и он потерпел изменение от времени. Сие мнение оправдывается:

Историей. При помощи долголетней жизни Патриархов и их постоянства во мнениях и обыкновениях, язык Адамов без великого повреждения долженствовал сохраниться до Ноя, язык Ноев — до Авраама, язык же Авраамов есть еврейский. Священная история не подает нам причины смешивать благословенное племя с *сынами человеческими* (5) как в преступлении столпотворения, так и в наказании смешения языков. Некоторые природным языком племени Авраамова полагают халдейский, потому что находят его в отечественной стране сего племени и даже в устах Лавана (יגר־שהדותא *иегар сагадуфа,*

холм свидетельства. Быт. XXXI. 47), но не вероятнее ли то, что племя Нахора, оставленное посреди смешения языков и народов, мало-помалу переменило язык своих предков на язык своих соседей, нежели то, что сие сделал Авраам, Богом отделенный от всех народов и не желавший ни с кем иметь близкого сообщения, как только с своим древним родом?

Свойством самого языка еврейского. В нем доселе преимущественно сохраняется то достоинство первоначального языка, что в его наименованиях видимы свойства вещей. В Св. Писании он из себя самого изъясняет древнейшие имена мест и лиц, кроме весьма немногих, коих корни утратились или сохранились только в других ближайших к нему языках. Что сие преимущество не может быть отнесено к искусству писателя Св. книг, сие доказывают имена, которых образование не было в его власти и которые долженствовали получить начало вместе с языком, как, например, אדם от אדמה, אישה от איש и проч.

Сравнением его с другими древними языками. Более всех имеет он чистоты, простоты и правильности в своем образовании. Древнейшие имена народов, стран, божеств языческих и многие другие слова, коих начала

невидимы в других языках, изъясняются из еврейского. Вообще, в нем сближаются древности языков, как потоки при источнике.

Случаем к разделению народов было столпотворение, коего Моисей замечает место, образ и намерение.

Двинувшись с Востока, нашли в земле Сеннаар равнину. Из Армении, где было первое жилище рода человеческого по потопе, в землю Сеннаар путь лежит к югу. Итак, здесь или не о первом уже говорится переселении, или имя *востока* употреблено в знаменовании весьма неопределенном (Ис. IX. 12). Употребление *кирпичей* вместо камней *и земляной смолы* вместо извести в строении Вавилона объясняется свойством земли Сеннаар.

Слова *город и башня* значат или совокупно *укрепленный город,* или раздельно *город с одною башнею* для укрепления и великолепия (Суд. IX. 51).

Высотою до небес. Это есть напряженное выражение огромности, не беспримерное у евреев (Втор. 1, 28, IX. 1) и не чуждое истинного повествования, хотя, впрочем, из него, по всей вероятности, родилась языческая басня о гигантах, желавших завоевать небо.

Сделаем себе имя, чтобы нам не рассеяться по лицу всей земли. Сотворить имя, на языке

Св. Писания значит *снискать славу* (2 Цар. VIII. 13. Ис. LXIII. 12. Иер. XXXII. 20). Итак, одною из побудительных причин к столпотворению было славолюбие; другою причиною (если следовать простому изложению текста еврейского) было желание воспрепятствовать рассеянию и разделению человеческого рода, чего предварительно могли опасаться по смыслу Ноева пророчества. Вероятно, что племя Хамово, которому наиболее угрожало сие пророчество, прежде прочих племен получило мысль по возможности удерживать всех их в состоянии соединения постановлением одного всеобщего средоточия и столицы мира; дабы ускользнуть от возвещенного ему проклятия рабства, поспешало ко всеобщему владычеству. Нетрудно судить, достойно ли было наказания предприятие, толико противное известной воле Божией, и справедливо ли Премудрый называет его *единомыслием лукавства* (Прем. XII. 5).

Господь сошел посмотреть. Бог нисходит, изъясняет Августин, *когда творит на земле нечто такое, что, быв сотворено чудесным образом против обыкновенного течения природы, являет некоторым особенным образом Его присутствие.* По подобию человеков здесь приписывается Богу двоякое шествие:

первое — *сошествие* как бы не столь близкое для видения; второе — *пришествие* ближайшее для действования: *пойдем же и смешаем там язык их.*

Под именем *сынов человеческих,* на которых Бог обращает здесь гневный взор, некоторые разумеют не весь человеческий род, но с исключением *сынов Божиих,* то есть людей благочестивых, каковое разделение употребил в сем разуме Моисей в истории первого мира (Быт. VI. 2). Другие всех человеков без исключения почитают творцами столпа, потому что они называются *вся земля;* потому что великое предприятие столпотворения требовало участия всех человеков, еще не весьма многочисленных по потопе; потому что оно было не столь законопреступно, чтобы устрашить благочестивых, и, наконец, потому что невероятно столь скорое после потопа разделение верных от неверных. Но сим рассуждениям противоположить можно, что выражение *вся земля* относится у Моисея не к действию столпотворения, но ко всеобщему первоначальному языку; что племя Евера ничего не значит для числа зиждущих столп Вавилонских; что пророчество Ноево, в котором упоминается о распространении человеков по земле и разделении селений и которое,

без сомнения, было известно и уважаемо в племени Евера, довольно показывало нелепость намерения создать столицу мира и что разделение верных от неверных, уже существовавшее между тремя сынами Ноя, нимало не удивительно в их потомстве.

Пойдем же, и смешаем там язык их. Некоторые думают, что Бог вводится говорящим сие подражательно, в ответ и в укоризну на слова человеков: *построим себе город;* Августин относит слова Господа к Ангелам, в которых он живет (De. civ. ei. L. XVI, c. 5). Другие представляют себе здесь собеседование трех ипостасей Св. Троицы.

Смешение языков изъясняют одни — мгновенным или постепенным, но чудесным образованием нескольких новых языков в различных племенах; другие — возникшим между строителями Вавилона несогласием, так как и сие может быть названо не только *смешением,* но и *разделением языков,* как у Псалмопевца (LIV. 10); иные, наконец, — беспорядком, в который на некоторое время приведены были в человеках действия памяти и воображения, так что память отдавала не те слова, которых требовали мысленные образы, как то и естественно случается в некоторых болезнях.

По силе первого изъяснения Ориген говорит, что Ангелы, хранители народов, дали каждому из них свой язык, кроме евреев, которые, будучи жребием самого Бога, сохранили язык, данный Богом Адаму.

Многие древние определяют число языков, родившихся при столпотворении, по числу семидесяти или, по греческому тексту, семидесяти двух потомков Ноевых, наименованных Моисеем (Быт. X. 5. 32) и по числу сынов Израилевых (Втор. XXXII. 8), вшедших во Египет (Быт. XLVI. 27, по еврейскому тексту); но сии догадки не могут почитаться важными. Поелику между исчисленными Моисеем в десятой главе книги Бытия потомками Ноя есть такие, которые и после столпотворения, без сомнения, говорили одним общим языком, как потомки Ханаана; есть такие, которые не участвовали в столпотворении, как Арфаксад, Шелах, Евер; и есть такие, которые родились после столпотворения, как сыны Иоктановы. Также и когда Моисей говорит, что Бог *поставил пределы народов по числу сынов Израилевых,* здесь не показывается даже число сынов Израилевых (12 или 70?), а еще менее число различных языков.

Те, которые предпочитают второе изъяснение смешения языков, представляя сие

событие совершенно естественным, уменьшают его важность и делают излишним торжественное изображение суда Божия в повествовании Моисея.

Третье изъяснение сколько согласуется с духом священного повествования, допуская в смешении языков непосредственное действие Божества, столько благоприятствует естественному и опытом дознаваемому происхождению языков, соединяя со смешением их существование одного первоначального, который, по окончании чуда смешения, мог еще оставаться общим, доколе течением времени не изменился и не раздробился на многие в различных местах и племенах. Посему-то древние языки: халдейский, сирский, хананейский, финикийский, арабский, армянский, эфиопский, персидский — имеют вид отраслей одного корня, который есть язык еврейский. Должно думать, что и языки: греческий, латинский, славянский, тевтонский (древний немецкий), татарский, китайский, почитаемые коренными, суть таковы только по удалению от первого и общего корня.

В наказании смешением языков и рассеяния народов открываются вместе и благотворные намерения Божии:

предохранить общества человеческие от крайнего угнетения; ибо если бы весь род человеческий соединился под одним владыкою, каков был Нимрод, то власть взяла бы чрезмерный перевес над свободою, и невинность, угнетаемая силою, не могла бы находить безопасности;

предупредить растление нравов, которое в одном всеобщем царстве долженствовало сделаться всеобщим для рода человеческого; но которое, по разделении народов, погубляя один из них, оставляет другой в удалении и неизвестности возникать и усиливаться при помощи простоты и чистоты нравов;

предотвратить раздоры, которые были бы бесконечны, если бы род человеческий стеснялся к одному средоточию своими селениями.

Тогда Господь рассеял их оттуда по всей земле. Исполнение определения Божия Моисей, по обыкновению своему, замечает кратко. Впрочем, нет сомнения, что рассеяние народов по лицу всей земли совершилось не вдруг, а постепенно.

Вавилон. Происхождение сего слова не столь ясно в еврейском языке — בבל *Бабел* от בלל *балал*, как в халдейском — בבל *Бабелъ от* בלבל *билбел;* впрочем, и в том, и в другом виде один корень оного и знаменование *смешения.*

* * *

Имя *Вавилона* есть таинственное и прообразовательное (Апок. XVII. 5). В Откровении Иоанна Вавилон противополагается Иерусалиму, и как сей последний показывается *невестою Агнца,* так, напротив, первый — *матерью любодеиц и мерзостей земли* (Апок. XXI. 9. 10. XVII. 5). Из сего видно, что *Вавилон* знаменует *церковь антихристову,* подобно как *Иерусалим — Церковь Христову.* Когда Вавилон именуется *великим* и *матерью,* сим означается церковь антихристова во всем ее пространстве и продолжении. Сей духовный Вавилон, наконец, открывается чувственно в некоем видимом обществе или граде, живыми чертами описанном у Иоанна (Апок. XVII. XVIII). Желание *сотворить себе имя* более нежели человеческое, дабы поставить его на месте имени Божия; стремление ко всеобщему владычеству чрез всеобщее блужение с человеческими страстями, пороками, суеверием, неверием суть признаки строителей и здания, которое кончится крайним смешением и казнями от Бога.

РОДОСЛОВИЕ И ЛЕТОСЧИСЛЕНИЕ ПОТОМСТВА СИМОВА

Б. XI. 10—26

10. Вот родословие Сима. Сим был ста лет от рождения, когда родил Арфаксада, чрез два года после потопа. 11. По рождении Арфаксада, Сим жил пятьсот лет и родил сынов и дочерей (и умер). 12. Арфаксад жил тридцать пять лет (135) и родил Каинана. По рождении Каинана Арфаксад жил 330 лет и родил сынов и дочерей, и умер. Каинан жил 130 лет и родил Салу. 13. По рождении Салы Арфаксад (Каинан) жил четыреста три (330) года и родил сынов и дочерей (и умер). 14. Сала жил тридцать (130) лет и родил Евера. 15. По рождении Евера Сала жил четыреста три (330) года и родил

сынов и дочерей (и умер). 16. Евер жил тридцать четыре (134) года и родил Пелега. 17. По рождении Пелега Евер жил четыреста тридцать (370) лет и родил сынов и дочерей (и умер). 18. Пелег жил тридцать (130) лет и родил Рагава. 19. По рождении Рагава Пелег жил двести девять лет и родил сынов и дочерей (и умер). 20. Рагав жил тридцать два (132) года и родил Серуга. 21. По рождении Серуга Рагав жил двести семь лет и родил сынов и дочерей (и умер). 22. Серуг жил тридцать (130) лет и родил Нахора. 23. По рождении Нахора Серуг жил двести лет и родил сынов и дочерей (и умер). 24. Нахор жил двадцать девять (79) лет и родил Фарру 25. По рождении Фарры Нахор жил сто девятнадцать (129) лет и родил сынов и дочерей (и умер). 26. Фарра жил семьдесят лет и родил Аврама, Нахора и Аррана.

Истории первого мира Моисей дал возможную в краткости полноту и непрерывность чрез родословие и летосчисление семени жены; то же самое делает он с историею мира по потопе, пред вступлением в частную историю избранного народа.

Та же разность, которая находится между греческим и еврейским летосчислением Патриархов, живших до потопа, примечается и

здесь, но текст самаритянский почти согласен с греческим. Разность летосчисления от потопа до Аврама простираться может от 700 до 900 лет, по разным образам счисления.

Особливое затруднение представляется в летосчислении Аврама, и именно в изыскании времени его рождения.

Фарра жил семьдесят лет, и родил Аврама, Нахора и Арана. По сим словам кажется, что Аврам был первородный. Но будучи таковым, он должен был при смерти отца своего, коего вся жизнь продолжалась 205 лет (32), иметь 135 лет от рождения. Напротив, он в сие время был *семидесяти пяти лет* (Быт. XII. 4). Итак, должно положить, что Аврам родился по 130 годах жития Фарры; первым же между братьями своими поставлен он не по порядку рождения, но по личному превосходству его. Выше приведенные слова повествования Моисеева без принуждения допускают сие изъяснение и могут быть разрешены так: «Будучи 70 лет, Фарра начал рождать детей, между коими знаменитейший был *Аврам*, старший пред ним *Нахор*, а первый из всех *Аран*» (ибо дочь сего последнего была супругою второго, 29).

ЖИЗНЬ ФАРРЫ

Б. XI. 27—32

27. Вот род Фарры. Фарра родил Аврама, Нахора и Арана. Аран родил Лота. 28. И умер Аран пред лицем Фарры, отца своего, в земле рождения своего, в Уре, городе Халдейском. 29. Аврам и Нахор взяли себе жен: имя жены Аврамовой Сара; имя жены Нахоровой Милка, дочь Арана, отца Милки и отца Иски. 30. Сара же была неплодна и бездетна. 31. И взял Фарра Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтоб идти в землю Ханаанскую; но дошедши до Харрана, они остановились там. 32. И было дней жиз-

ни Фарры двести пять лет, и умер Фарра в Харране.

Умер Аран пред лицем Фарры, отца своего. То есть сын умер еще при жизни отца. О сей смерти многое рассказывают, но все такое, что не подтверждается Св. Писанием. Некоторые раввины говорят, что Аран сожжен, поелику не хотел поклониться огню; другие — что он погиб, спасая идолов из отеческого дома, зажженного Аврамом; иные — что, видев Аврама, за непоклонение огню брошенного в огонь, но чудесно спасенного, Аран неудачно подвергнул себя такому же опыту (см. Hieron. Quaesfc. Heb. in Gen.). Епифаний (de Hares L. I) думает, что редкая в древности смерть сына прежде отца была наказанием Фарры за идолопоклонство.

В Уре Халдейском. Имя *Ура,* которое значит *огонь,* подало евреям случай к баснословным сказаниям о Аране и Авраме. Но оно есть в настоящем повествовании имя города, которого должно искать на восточной стороне Евфрата (Ис. Нав. XXIV. 2). Из многих городов сего имени, по догадкам Бохарта и Греция, это есть тот *Ур,* который Аммиан Марцеллин (LXXV, с. 26) указывает между Тигром и Низибисом, из которого путь в землю Ханаанскую точно должен быть чрез Харран.

Имя *Халдеев* употребляется здесь не так, как существовавшее во времена Фарры или Аврама, но так, как более другого известное во времена Моисея, ибо оно происходит от *Хазада,* племянника Аврамова (Быт. XXII. 22). У св. писателей оно иногда смешивается с именем Месопотамии (Деян. VII. 2. 4).

И взял Фарра Аврама, сына своего и проч. Причиною предпринятого Фаррою путешествия должно полагать повеление Божие, которое Моисей показывает ниже в истории Аврама (Быт. XII. 1). Что сие повеление Божие дано было еще в Уре, то можно видеть из самых выражений, его составляющих. В такой же точно силе пересказывает оное и Стефан в книге Деяний апостольских (VII. 1 – 4). И сам Бог говорит Авраму, что вывел его не из Харрана, но из Ура Халдейского (Быт. XV. 7).

До Харрана. Харран, место временного пребывания и смерти Фарры, есть город в Месопотамии между Хаборром и Евфратом, по произношению греков и римлян — *Карры,* известный поражением Красса.

Остановились там. Причина сего не замечена Моисеем. Быть может, то была болезнь старца Фарры или необходимость привести в порядок имущество, расстроенное путешествием (Быт. XII. 5).

От Фарры начинается история *странствования* Патриархов, воззванных Богом из смешения народов.

Нравственною целью сего странствования и, так сказать, изгнания из всего мира избранного племени должно полагать то, чтобы оно таким образом сохранилось от суеверий и заблуждений своего времени, в которых, чрез близкое сообщение и смешение с другими племенами, совершенно могло бы погрязнуть. Дом Фарры был уже не далек от сей гибели, как Бог простер к Авраму слово благодати и спасения (Ис. Нав. XXIV. 2).

Апостол Павел дает истории странствующих Патриархов высший вид и разум, когда говорит, что сие странствование было *хождение верою, ожидание основания имеющего града, которого зодчий и основатель есть Бог, искание отечества небесного* (Евр. XI. 8—16). Сие значит, что внешние и видимые приключения Патриархов выражали духовный и внутренний путь.

Иисус Христос в постепенном действии своего ходатайства между Богом и человеками есть *путь и истина и жизнь* (Ин. XIV. 6). В церкви патриархальной и ветхозаветной Он являлся как единый среди многочисленных распутий *Путь*, чрез обетования, преобразо-

вания, очищения ведущий к Божественной истине; в Новом Завете Он открывается преимущественно как всеобщая *Истина* всех времен и всех народов, вещественность образов и сеней, просвещение сидящих во тьме язычества; во втором, наконец, пришествии Своем Он прославится, как единая всеобщая вечная *Жизнь,* да и самая смерть пожерта будет Его победою. Две последние эпохи заключаются в первой как цвет и плод — в семени или новосаждении. И если родом и образом новосаждения предвещается цвет и плод, то удивительно ли, что ветхими днями Церкви предобразуются дни ее обновления и славы?

Но как во всеобщей Церкви каждый человек, обращающийся к Богу, есть как бы частная церковь Его, то не должно казаться смешением понятий и то, если путь Провидения и веры в церкви видимой приемлется за указание на внутренний путь человека к соединению с Богом.

Итак, в лице *Аврама* мы можем представлять себе дух веры, предводимый Богом, предводящий человека. *Сара,* неплодная в своем отечестве и в крепости возраста, но которая соделается благочадною в стране пришествия во дни старости, есть образ души, которая дотоле не может приносить плодов духов-

ных, доколе находится в себе самой и уповает на силы естественные, но которая под руководством веры, исходя во сретение Благодати, узрит наконец силу Божию, совершающуюся в своих немощах. Фарра, не призванный Богом, с похвальною, впрочем, ревностью сопутствует Авраму, но умирает, не достигнув земли обетования; так, напрасно ветхий, плотский, не возрожденный человек думает идти духовным путем, и природа силится подражать Благодати; ветхий Адам должен умереть на пути к совершенству.

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ АВРАМА В ЗЕМЛЮ ОБЕТОВАННУЮ

Б. XII. 1—9

Св. повествователь по естественному порядку излагает причину (1—3), обстоятельства (4—6) и ближайшие последствия сего переселения (7—9).

ПРИЧИНА ПЕРЕСЕЛЕНИЯ

XII. 1. Между тем Господь сказал Авраму: поди из земли твоей, с родины твоей, из дому отца твоего в землю, которую Я укажу тебе. 2. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будь ты в благословении. 3. Я благословлю и благословляющих тебя, а злословящих тебя

прокляну; и благословятся в тебе все племена земные.

Причина переселения Аврамова заключается в данном ему откровении воли Божией, которое состояло из повеления и обетования. В повелении означены два предела переселения: *откуда* и *куда*. По рассуждению обыкновенному, кажется, надлежало бы показать в большем свете последний предел, нежели первый, дабы переселяемый с меньшим сожалением и с большею надеждою мог предпринять путешествие. Но повеление Божие имеет совсем противоположный сему вид. Начало повелеваемого путешествия представлено в весьма живом, но печальном образе: *пойди из земли твоей, с родины твоей, из дому отца твоего,* а окончание до времени закрыто: в *землю, которую Я укажу тебе.* Ибо хотя в предыдущем сказании о Фарре наименована земля Ханаанская как известный предел путешествия его и Аврама (XI. 31), но сию известность относить должно к повествователю; Аврам же узнал окончательный предел путешествия своего не прежде, как по достижении его (XII. 7). Итак, дух повеления Божия был тот, что Аврам должен оставить собственное, известное, близкое, любезное, дабы стремиться к отдаленному и неизвестному, ко-

торое было в руках Божиих. Посему должно судить, как указывает замечание Апостола, что *по вере Аврам послушался призванию, чтоб идти на место, которое надлежало ему принять в наследие, и пошел, не зная куда идет* (Евр. XI. 8). Впрочем, в столь трудном искушении веры Патриарх подкреплен был обетованием.

Я произведу от тебя великий народ. От Аврама происходят многие народы, как то: Измаильтяне, Идумеи, Амалекитяне, Израильтяне (Быт. XXV); здесь, поелику говорится об *одном,* преимущественно разуметь должно *Израильтян.*

И благословлю тебя. В сих словах, по-видимому, только повторяется предыдущая мысль, так как *благословение* в отношении к человекам в Ветхом Завете часто знаменует *многочадие.* Но как *благословение Божие* в особенности означает не простое и естественное, но непосредственно волею и силою Божиею производимое многочадие (Быт. I. 28. IX. 1), то сия часть данного Авраму обетования разрешает для него великое недоумение. Бог уверяет его, что неплодство Сары не будет препятствовать продолжению и распространению его рода и что немощь естества побеждена будет чудесным благословением.

И возвеличу имя твое. Имя человека *погибает* или *возставляется* бесчадием или потомством (Втор. XXV. 6. 7). Возвеличивается же имя родоначальника, когда оно с уважением сохраняется в его потомстве и когда самое сие потомство приобретает славу.

И будь ты в благословение. Аврам не только благословляется сам, но и делается благословением для других как источник и как образец благословения (Быт. XXVIII. 4).

И благословлю благословляющих тебя, а злословящих тебя прокляну. Обыкновенный образ клятвы между сильными земли, вступающими в тесный союз, есть обещание иметь одних друзей и врагов. Такое обещание дает здесь Бог Авраму. Он хочет быть для него не только милосердным владыкою, но и неизменным союзником. Впрочем, сие преимущественное благоволение к Авраму удобно соглашается с правдою Божиею в отношении ко всем человекам. *Благословляющие Аврама* суть те, которые веруют почившему на нем благословению Божию; и потому вера их вменяется им, подобно как *вменилась ему, в праведность* (XV. 6). Не благословляющие или *злословящие* Аврама суть неверующие: следственно, те, которые сами себя отчуждают от благословения, предлагаемого вере, и оста-

ются таким образом по необходимости под проклятием (Гал. III. 9).

И благословятся в тебе все племена земные. По свойству священного языка слова сии могут означать как то, что Аврам будет образцом благословения (Быт. XLVIII. 20), так и то, что он будет источником и виною благословения для всех народов (Втор. X. 8. Ис. LXV. 16). Что *благословение в Авраме* есть *благословение в семени* его, сие изъяснил ему впоследствии сам Бог (XXII. 18); а Апостол, совокупляя и то, и другое благословение, излагает о *Христе и обетовании Духа, приемлемом верою* (Гал. III. 14. 16). Таким образом, всеобщее благословение Аврамово противополагается всеобщему проклятию Адамову (Быт. III. 17).

Два обстоятельства с благоговением должны быть примечены вообще в обетовании, данном Авраму: непонятное величие обета и видимый недостаток естественных средств к его исполнению. И то, и другое обращается в похвалу веры Аврамовой, возвещая вкупе славу могущества и благости Божией.

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ПЕРЕСЕЛЕНИЯ

4. И пошел Аврам, как сказал ему Господь, и с ним пошел Лот. Семьдесят пять лет от

году было Авраму, когда он вышел из Харрана. 5. Аврам взял с собою жену свою Сару, племянника своего Лота, все имение, приобретенное ими, и всех людей, которых они имели в Харране; и пошли в землю Ханаанскую, и пришли в землю Ханаанскую. 6. По земле сей Аврам прошел до места Сихема, до дубравы Море. В земле сей тогда жили Хананеи.

Путешествие сие долженствовало начаться из Ура, как отечественной земли Аврама, и следственно, при жизни Фарры, но Моисей, уже упомянув о сем в истории сего последнего, довольствуется теперь показать то, что по смерти его Аврам и Лот возобновили и продолжали сие путешествие.

И всех людей, которых они имели в Харране. Халдейские толкователи в изъяснении сих слов полагают, что Аврам вывел из Харрана некоторых людей, которых он обратил от заблуждений к истинной вере, но проще разуметь оныя о рабах, приобретенных Аврамом в Харране. В первый раз в Священной истории находим здесь рабов, и притом в доме благочестивом. Какое бы, впрочем, ни было начало рабства, война или бедность, право господина непоколебимо с тех пор, как единожды утверждено согласием уступившего свободу за сохранение жизни.

Пошли в землю Ханаанскую. Поелику намерение дать землю сию Авраму Бог утаил от него до вступления в нее, то надобно, чтобы он имел прежде, по крайней мере, некоторые знамения, по которым бы мог давать направление своему пути. Какие они были, неизвестно.

До места Сихема. То есть до места, где после построен город Сихем, называемый сим именем, вероятно, от имени *Сихема,* сына Еммορова (Быт. XXXIII. 18. 19).

До дубравы Море. Место, кажется, то самое, где после Иаков скрыл идолов (Быт. XXXV. 4).

В *земле сей тогда* жили *Ханане*и. После того как Моисей выше дал уже понятие о земле Ханаанской и ее жителях (Быт. X. 18. 19), настоящее о Хананеях примечание может показаться странным и неуместным. Итак, полагают некоторые, что слова: *в земле сей тогда жили Хананеи* внесены в текст книги Моисеевой кем-либо уже после изгнания Хананеев Израильтянами; другие — что сии слова принадлежат Моисею и происхождение их должно быть изъяснено простотою и обилием древнего слога, чему довольно примеров находится в Св. Писании (Втор. XI. 30. Ис. Нав. XXI. 2); иные — что *Хананеями* в сем месте, подобно как и в некоторых других, называются не все вообще потомки Ханаана,

но некоторое частное племя (Быт. XIII. 7. XV. 21. Исх. III. 8. 17. XXXIII. 2. и проч.) и что Моисей имел причину заметить здесь место их пребывания во время Аврама, так как во времена самого Моисея они обитали уже не при Сихеме, но *при море и по берегам Иордана* (Числ. XIII. 30).

Иные, наконец, дают словам Моисея такой разум: Аврам пришел в землю обетованную не так, как в спокойное и готовое жилище, но нашел ее уже занятую народом, который для него был опасен и своею силою, и своими пороками. Сие изъяснение соответствует духу всего сказания Моисеева о Авраме, которое главным предметом имеет его твердую веру и послушание Богу.

БЛИЖАЙШИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ

7. И явился Господь Авраму и сказал: потомству твоему отдам Я землю сию: и тут создал он жертвенник Богу, который явился ему. 8. Оттуда двинулся он к горе, лежащей на востоке от Вефиля, и поставил шатер свой так, что у него Вефиль был от моря, а Гай от востока. Он создал и тут жертвенник Богу и призвал имя Господа. 9. Потом

Аврам поднялся и продолжал идти к полудню.

За переселением Аврама следовало со стороны Бога новое откровение, а со стороны самого Аврама — дело благочестия среди продолжающегося странствования.

И явился Господь Авраму. Дабы составить некоторое понятие о *Богоявлениях,* часто встречающихся в истории Патриархов, небесполезно совокупить под один взор некоторые особенно ясные примеры оных, рассеянные в Св. Писании.

Чудесные Божии явления бывают иногда во сне, иногда в некоем среднем состоянии между сном и бодрствованием, иногда в состоянии бдения.

В ночном видении Бог явился Авраму (Быт. XV. 1. 12), Авимелеху (Быт. XX. 3), Иакову на пути в Харран (Быт. XXVIII. 12. 13), Лавану (Быт. XXXI. 24). Он беседовал с ними, а Иаков, сверх того, видел лествицу, Ангелов и самого Господа в некоем отличном от них образе.

Между сном и бодрствованием слышал глас Божий отрок Самуил, и глас сей был подобен гласу Илии первосвященника (1 Цар. III. 4 — 10). В таковом же, кажется, состоянии имел некоторые откровения Валаам (Числ. XXII. 8. 9. XXIV. 3. 4).

Образы, в которых Бог давал человекам в состоянии бдения познавать Его присутствие, суть многоразличны, как то: Ангел, внешне являющийся в виде человека, но познаваемый из разговора или внушаемого взором его благоговейного ужаса и чудесных действий. Таковы были явления Агари (Быт. XVI. 7—13), Авраму при дубраве Мамврийской (XIII), Гедеону (Суд. VI. 11. 16. 21), Маною (Суд. XIII. 3. 6. 20). Ангел, нисходящий с неба и говорящий то в качестве посланника Божия, то в лице самого Бога. Таково было явление Агари второе (Быт. XXI. 17. 18.) и Авраму при жертвоприношении Исаака (Быт. XXII. 11. 12. 15. 16).

Человек, в каковом виде боролся Господь с Иаковом (Быт. XXXII. 24).

Глас из горящей купины, как явился Бог Моисею в первый раз (Исх. III. 2. 4). Глас среди дыма и огня, как явился Бог всему Израилю на горе Хорив (Исх. XX. 18. Втор. IV. 15). Глас из облака, что было в славном явлении Моисею на горе Синайской (Исх. XXXIV. 5—7).

Глас кроткого дыхания после бури, землетрясения и пламени. Так открылся Бог Илии (3 Цар. XIX. 11—13).

Ощущаемое, но не постигаемое осенение Духа или силы Божией, внушающее человеку

волю Божию. В сем состоянии пророчествовал Иозиил (2 Пар. XX. 14, 15) и многие другие Пророки. Иногда они употребляли некоторые наружные пособия для приготовления себя к сему состоянию, как, например, Елисей употребил музыку (4 Цар. III. 15).

Ангел, внутренне глаголющий к человеку, как орудие Господа, в то же время присущего и ощущаемого без всяких образов. Сего рода были, по-видимому, откровения Захарии (I. 9) (см. Hier. in Gal. III. 19).

Хотя некоторые чудесные видения постигаются и внешними чувствами, но собственно *Богоявления* бывают в духе, так что в сие время внешний человек, смотря по предварительному очищению его и утончению, иногда возвышается и просветляется, а иногда, напротив, изнемогает. Сие видно из примеров Иакова (Быт. XXXII. 25), Моисея (Исх. XXXV. 29), Даниила (X. 7—9), Апостолов на Фаворе (Мф. XVII. 6. Лк. IX. 32), Савла (Деян. IX. 3—8), Иоанна (Апок. I. 10. 17).

Соединение являющегося Бога с Ангелом, орудием явления, бывает иногда столь глубоко, что одно и то же действие откровения без различия приписывается и тому, и другому (Исх. XX. 1. Деян. VII. 38. 53. Гал. III. 19. Евр. II. 2) и что видящий оное не может отличить дей-

ствующей причины от орудия, как то случилось с Иоанном (Апок. XXII. 6—9).

Общее основание *Богоявлений* Ветхого и Нового Завета, наипаче в образе человеческом, есть вочеловечение Сына Божия; ибо корень и начало Его святого человечества находились в человеках от самых первых прародителей, и Сын Божий был на земле еще прежде своего плотского рождения, подобно как *Сын человеческий был на небеси* еще прежде вознесения (Ин. III. 13). Особенные же образы и степени откровений, сколько видно из примеров, соответствовали обстоятельствам и способности приемлющих оные.

Отличительных признаков истинно Божественного явления должно искать в его чистоте и величии, в его действиях на человека, который суть умножение веры, любви, смирения, и в его прямом и несомненном направлении к славе Божией. Впрочем, существенное свойство таковых явлений для естественного человека не более понятно, как свойство цветов для слепого. Бог отверзает очи тех, которые предают себя в волю Его, и дает им проницательность узнавать сатану даже сквозь личину светлого Ангела.

Что принадлежит в особенности до откровений Аврама, поелику первое из них изобра-

жается словом *сказал*, а второе — словом *явился*, то вероятно, что в первом случае он слышал только глас Господа а во втором и видел Его в образе человека, чрез что Бог показал Себя как бы в большей близости к праведнику и возблагодарил его за веру первому, не столь ясному откровению.

Потомству твоему отдам Я землю сию. Сим открытием Бог, с одной стороны, награждает Аврама за его послушание, с другой — требует от него нового опыта доверенности к своему провидению, обещая одному бездетному человеку дать землю, наполненную множеством сильных жителей. Так верующий ведется от искушения в искушение, да очистится седмерицею.

Избрание земли Ханаанской в жилище благословенному потомству Аврамову есть дело Божия правосудия, предопределяющего наказать хананейские племена чрез Евреев (Быт. XV. 16); дело благости, несмотря ни на какие препятствия, доставляющей возлюбленным своим землю, кипящую медом и млеком; дело, наконец, всеобъемлющей премудрости, избирающей хранилищем Божественных обетований и зрелищем великих откровений землю, наиспособнейшую к сообщению со всеми частями света, дабы вся земля удобнее

видела спасение, соделываемое посреди земли, и скорее приняла в нем участие.

И тут создал он жертвенник. Сие есть действие, достойное отца верующих, — что первою печатию собственности на дарованной от Бога земле Аврам полагает *жертвенник,* вместо того, чтобы сын века сего создал дом или заложил город. Жертвенник создал тотчас, как скоро дана земля: Аврам едва получил дар Божий, как уже поспешает принести его в жертву Богу.

Имя *Вефиля* не принадлежит времени Аврама (Быт. XXVII. 19). Моисей употребляет оное преимущественно преддревним как священное и приличное происшествиям места.

Морем евреи называют *запад,* потому что западный предел земли их составляет море Средиземное (XXVIII. 14).

Призвал имя Господа. С понятием о молитве, без сомнения, здесь должно соединить мысль о жертвоприношении, к чему ведет *создание жертвенника.*

Продолжил идти к полудню. Сие значит, что Аврам продолжал от времени до времени переменять свое местопребывание, проходя вдоль земли Ханаанской. Сие продолжающееся переселение не нужно изъяснять иначе, как свойством жизни кочующей.

Путь Аврама из земли рождения в землю обетования есть образ пути *самоотвержения, которым* человек из состояния поврежденной природы переходить должен в состояние Благодати.

Каждый верующий имеет от Бога то же повеление, как и отец верующих, — оставить все и отвергнуться себя самого. *Любящий отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня,* глаголет Господь (Мф. X. 37).

Каждому верующему обещано и *благословение Аврамове в Иисусе Христе* (Гал. III. 14). *Нет никого, кто бы оставил дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие и при гонениях, во сто крат более домов и братьев, и сестер, (и отцев), и матерей и детей, и земель, и в веке грядущем жизни вечной* (Мк. X. 29. 30).

Верующий, оставляя свою, творит Божию волю с таким же неограниченным послушанием, с каким Аврам *пошел, как сказал ему Господь.* Бог глаголет нам в природе, в Св. Писании, в совести, в приключениях жизни, управляемых Его провидением. *Идти, как скажет Господь,* есть правило, в котором заклю-

чается весь путь взыскующих грядущего града небесного.

Подобно Авраму, верующий потолику приближается к Богу, поколику оставляет себя самого и, подобно Авраму, благодарит Его за дары благодатные. Он приемлет их только для того, чтобы с верностью возвращать к их началу, и там же, и тогда же, где и когда приемлет, приносит оные в жертву Богу.

ПУТЕШЕСТВИЕ АВРАМА В ЕГИПЕТ

Б. XII. 10 – 20

10. И был голод в земле той. И сошел Аврам в Египет пожить там; потому что усилился голод в земле той. 11. Когда же он подошел близко к Египту, то сказал Саре, жене своей: вот, я знаю, что ты женщина, прекрасная видом, 12. может быть, Египтяне, увидев тебя, скажут: это жена его; и убьют меня, а тебя оставят в живых; 13. итак скажи, что ты мне сестра; дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы сохранилась жизнь моя чрез тебя, 14. Так и случилось, что, когда пришел Аврам в Египет, Египтяне увидели, что жена (его) весьма прекрасна; 15. увидели ее также вельможи Фараоновы и похвалили ее Фара-

ону; почему она и взята в дом Фараонов 16. Авраму же хорошо было ради нее; и был у него мелкий и крупный скот, и ослы, и рабы и рабыни, и лошаки и верблюды. 17. Но Господь тяжкими ударами поразил Фараона и дом его за Сару, жену Аврамову. 18. Посему Фараон призвал Аврама и сказал: что ты это сделал надо мною? для чего не сказал мне, что это жена твоя? 19. Для чего ты сказал: это сестра моя? и я взял ее себе в жену. Итак теперь вот тебе жена твоя, возьми и поди. 20. И приказал Фараон некоторым людям, чтобы проводили его, и жену его, и все, что у него было.

И сошел Аврам в Египет. От голода, распространившегося в Палестине, Аврам избирает убежищем Египет, потому что сия страна, будучи ниже других по своему положению и будучи орошаема рекою, не разделяет с другими невыгод бездождия. Быть может, что он предпочел Египет странам восточным и для того, чтобы не подвергнуть своего дома искушению возвращения в прежнее отечество.

Я знаю, что ты женщина, прекрасная видом. Как разность между возрастом Аврама и Сары составляет 10 лет (Быт. XVII. 17), и следственно, при вступлении в землю обетованную она должна была иметь не менее 65

лет от рождения (Быт. XII. 4), то беспокойство и опасение, в которое приводит Аврама красота ее, может показаться странным. Против сего недоумения должно приметить, что Сара не рождала детей и тем долее могла сохранить цвет возраста; что в сие время и обыкновенное течение жизни человеческой не так еще измерялось, как ныне; и если Аврам во 100, а Сара в 90 лег *были стары и в летах преклонных* (Быт. XVIII. 11), то сие относить должно не к крепости здравия и продолжению жизни, но к рождению только детей, коего время, казалось, уже прошло для них. Дщерям века сего не бесполезно было бы всмотреться в зеркало скромности жены Аврамовой, которой супруг говорит о красоте ее, как о чем-то для нее неслыханном и требующем особенного удостоверения: *я знаю.*

Итак скажи, что ты мне сестра и проч. Здесь сколько выражений, столько некоторые открывают пороков в Авраме: ложь — *скажи, что ты мне сестра;* корыстолюбие — *дабы мне хорошо было ради тебя;* пожертвование целомудрием своей супруги за сохранение своей жизни — *дабы сохранилась жизнь моя чрез тебя.*

Но все сии подозрения оказываются неосновательными, если вникнем в существо дела

и не будем произвольно приписывать Авраму намерений, несовместных с известною его правотою и с Божиим к нему благоволением.

Без всякой лжи называет он Сару своею сестрою; ибо она действительно была таковою *по отцу, а не по матери* (Быт. XX. 12). Правда, он утаивает часть истины, не желая называть *сестру* вкупе и *супругою* своею, но сие притворство или хитрость оправдывается чистотою его намерения предохранить себя от опасности, а египтян от злодеяния. В Св. Писании находятся многие примеры такой хитрости, которая выше всякого осуждения или пререкания (Быт. XIX. 2. XXII. 5. XLII. 9. Исх. I. 19. 20. III. 18. 1 Цар. XXI. 2. 2 Цар. XV. 31. XVII. 20. 4 Пар. VI. 19. Иер. XXXVIII. 25—27). Исключается из сего *истина Божия*, с коею неразлучно соединена слава Божия и которую посему *подавлять неправдою* или *превращать в ложь* (Рим. I. 18, 25) было бы оскорблением Божия величества.

Слова Аврама: *дабы мне хорошо было*, изъясняются следующими словами: *дабы сохранилась жизнь моя.* Не видам корысти жертвует он своею супругою, но желает употребить ее орудием к сохранению своей жизни.

Когда Аврам надеется сохранить свою жизнь *чрез* Сару, то из сего нельзя еще вывес-

ти, будто он имеет намерение, противное целомудрию ее. Он мог думать, что, назвав ее своею супругою, он подвергнет себя и ее коварству или даже насилию египтян и что, напротив того, почитая ее только сестрою его, они не будут иметь причины прибегать к сим крайностям, но будут открытым образом домогаться ее супружества и чрез то дадут ему способ продлить время и удалиться. То, что она после взята была в дом Фараонов, могло случиться нечаянно и непредвиденно для Аврама.

Одно то, по-видимому, предосудительно для него, что он не предал судьбы своей просто в руки Божии, а хотел привести себя в безопасность собственным искусством и хитростью. Но представим себе, что он уверен был в необходимости сохранения жизни своей, поелику был уверен в истине обетования Божия о своем потомстве; что между тем не имел в виду обыкновенного способа к сохранению оныя и не хотел искушать Бога прошением откровения, тогда собственная хитрость его представится следствием желания исполнить волю Божию.

Вельможи Фараоновы. Вероятно, это были правители пограничных с Палестиною городов и областей, которым поручено было наблюдать за приходящими в Египет с сей сто-

роны, с коей одной Египет открыт был опасным нашествиям иноплеменных народов.

Имя *Фараона* в Св. Писании есть общее царей египетских, до времен Иезекииля (XXXII. 2). Имя Фараонов, по мнению Кирхера (Aegyp. edi p. L. I c. 76.) значит *свободного;* а по Бохарту (Hieroz, p. II. L V, c. 181) *крокодила,* к чему приспособляет, по-видимому, и Иезекииль свое описание Фараона. Флавий (Antiq. L. VIII, c. 21), во времена коего предлагаем уже был вопрос о происхождении сего имени, говорит, что оно значит *царя.* Клерк (in Comm. in Gen.), не противореча Флавию, полагает, что оно значит *превознесенного* (מרע summum tenuit).

Тяжкими ударами поразил. Моисей не говорит о роде сих казней, так как и о том, как узнал Фараон вину своих бедствий. Дом Авимелеха в подобном случае наказан был нерождением, и Авимелех имел о сем откровение во сне (Быт. XX. 18. 3). Флавий (Antiq. L. I, c. 8) пишет, что Фараон вразумлен был болезнью и возмущением, коих причину истолковали ему жрецы. Не ближе ли он мог получить сие истолкование от самой Сары?

Что принадлежит до преступления Фараонова — оно состояло в преобладании чувственности, которое тем достойнее наказания

в царе, чем сильнее пример его в народе. Дом Фараонов, конечно, также страдал не безвинно. Нетрудно судить, каков долженствовал быть двор, коего вельможи поставляли обязанностью служить низким страстям своего владыки.

Впрочем, без сомнения, должно полагать, что Фараон пострадал не за соделанное, но за преднамереваемое преступление; и что Бог его бедствиями предварил и отвратил несчастие Сары. Сие ясно утверждает Псалмопевец (CIV. 13—15).

Что *ты это сделал надо мною?* и проч. На сей, по-видимому, справедливый упрек в сказании Моисея нет ответа Аврамова. Но Аврам и в сем случае невинен, если предположим, что Сара взята была во двор только еще для почести и для приготовления ко браку, которое могло продолжаться несколько месяцев, подобно как впоследствии было в обычае при дворе персидском (Есф. II. 12); что Аврам, поручив своей супруге или решась сам открыть свою тайну в случае крайней опасности, ожидал между тем воли Божией о своем спасении, которая вскоре и открылась действительно чрез казни над Фараоном.

И приказал Фараон некоторым людям, чтобы проводили его. Страх казней столько по-

действовал на Фараона, что он не только отпускает Аврама в безопасности, но и провождает как неприкосновенного.

* * *

Путешествие Аврама в Египет есть продолжение очистительных его искушений.

После обитания в стране Халдейской плодоносной и в Харране, где он умножил свое имущество, едва вступает он в землю обетования, как изгоняется из нее гладом. В каком мраке в сие время должны были представиться обетования Божии, и как трудно было сохраниться от преткновения самой твердой вере!

Оставляя на время землю, поражаемую вышнею рукою, Аврам впадает в руки человеческие. Опасность его становится час от часу видимее, а избавление представляется час от часу менее удобным. Уже супругу, от которой должен был надеяться благословенного плода, он видит в позорном плену иноплеменника.

Казалось, что предводившая и покрывавшая Аврама рука Господня совсем отступила от него, как вдруг она является в самом Фараоне и, поражая его, делает его своим орудием для безопасности праведника.

Подобное нечто случается с человеком на внутреннем пути веры.

После того как, совершив часть сего пути, он уже приемлет от Бога некоторые благодатные дары и начинает вкушать, яко благ Господь; после того как благодать как бы перстом показует ему землю обетования — внутреннее царство Божие, она сокрывается паки, и он остается сух и бесплоден, алчен и жаждущ.

Опасное для него состояние есть то, когда он желает и думает найти для себя пишу в Египте — в упражнениях мира; душа нечувствительно делается пленницею его суеты и угрожается растлением от его прелестей.

В сих обстоятельствах милосердый Промысл, часто нечаянными и, впрочем, иногда тяжкими ударами сокрушает узы, привязывающие человека к миру, и возвращает его в путь свой с новою ревностью и в новой безопасности.

РАЗЛУЧЕНИЕ АВРАМА И ЛОТА

Б. XIII. 1 – 18

1. Таким образом вышел Аврам из Египта, сам, и жена его, и все, что у него было, и Лот с ним, в полуденный край. 2. И был Аврам очень богат скотом, и серебром, и золотом. 3. И продолжал он переходы свои от полуденного края до Вефиля, до места, где прежде был шатер его между Вефилем и между Гаем, 4. до места жертвенника, который он создал там вначале; и там призвал Аврам имя Господа. 5. И у Лота, сопутствовавшего Авраму, был мелкий и крупный скот и шатры. 6. И земля не позволяла им жить вместе: поелику богатство их было так велико, что они не

могли жить вместе. 7. Между пастухами скота Аврамова и между пастухами скота Лотова произошло несогласие; притом Хананеи и Ферезеи жили тогда в земле сей. 8. И потому Аврам сказал Лоту: да не будет раздора между мною и тобою, и между пастухами моими и твоими; ибо мы родственники. 9. Не вся ли земля пред тобою? пожалуй, отделись от меня. Если ты налево, то я направо, а если ты направо, то я налево. 10. Лот возвел очи свои и увидел равнину Иорданскую, которая, прежде нежели истребил Господь Содом и Гоморру, вся как сад Господа, как земля Египетская, орошалась водою, даже до Цоара. 11 И избрал себе Лот всю равнину Иорданскую; и двинулся Лот к востоку. Так разлучились они друг с другом. Аврам стал жить на земле Ханаанской. 12. а Лот стал жить в городах равнины и доходил с шатрами до Содома. 13. Жители же содомские были злы и весьма грешны пред Богом. 14. Между тем Авраму, после того как Лот отделился от него, Господь сказал: возведи очи твои и с места, на котором ты теперь, посмотри к северу, и к югу, и к востоку, и к западу. 15. Ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навсегда. 16. Я дам тебе потомство как прах земной; если возможно кому счесть прах зем-

ной, то и потомство твое сочтено будет. 17. Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее: ибо Я тебе дам ее. 18. И так Аврам двинул шатер, и пошел, и поселился у дубравы Мамре, что в Хевроне, и создал там жертвенник Богу.

В сем сказании о разделении дома Аврамова от дома Лотова излагаются следующие подробности: обстоятельства, предшествовавшие сему разделению (1 — 4), причины разделения (5 — 7), образ разделения (8 — 10), местопребывание по разделении (11— 13), следствие разлучения сего для Аврама (14 — 18).

В полуденный край. Сим евреи означают южный край Палестины (Авд. 19. 20).

Там призвал Аврам имя Господа. Сколько можно догадываться из порядка происшествий, сие было благодарственное богослужение за помощь Божию, оказанную ему во Египте. Место богослужения соблюдено прежнее в знамение того, что, несмотря на странническую жизнь, он постоянно привязан к одному месту верою в обетование.

Земля не позволяла им жить вместе. Как богатство Аврама и Лота наипаче состояло в многочисленных стадах, то совокупное пребывание их, особенно в стране уже населенной и небогатой водами, представляло следу-

ющие затруднения, долженствовавшие увеличиться вместе с их стяжаниями: недостаток пажитей, смешение собственности и неудобство пользоваться нужными для стад водами.

Хананеи и Ферезеи жили тогда на земле сей. Именем *Хананеев*, вероятно, здесь означается не все потомство Ханаана, но некоторое частное из оного племя, ибо иначе к чему бы прибавлять имя *Ферезеев*, которые также принадлежат к потомству Ханаана? Имя *Ферезеев* значит *сельных*, и в самом деле, они жили в горах (Ис. Нав. XI. 3).

Но для чего, сказав о несогласии в доме Аврама, Моисей упоминает о Хананеях и Ферезеях? Для того, ответствуют некоторые, чтобы показать великость несогласия, разделившего две фамилии, которые должно бы соединять самое пребывание между иноплеменными народами. Для того, догадываются другие, дабы показать необходимость скорого и решительного прекращения распри, в которую могли бы вмешаться чуждые ко вреду и погибели обоих семейств. Для того, вероятнее, чтобы сказанное выше, что *земля не позволяла жить им вместе*, объяснить тем, что она кроме них имела много жителей.

И увидел всю равнину Иорданскую, которая вся орошалась водою, прежде нежели ис-

требил Господь Содом и Гоморру, как сад Господа, как земля Египетская, даже до Цоара. Читая сии слова в сем порядке, в котором они поставлены в еврейском тесте, подумаешь, что *Цоара* должно искать в Египте, но сей город находился в окрестностях Содома и получил имя сие от Лота (Быт. XIX 22). Затруднение сие разрешают некоторые чрез сирский перевод, где вместо צער *Цоар* читается צען *Цоан,* который есть *Танис.* Но и по чтению еврейского текста, которое подтверждается согласием самаритянского и греческого, нетрудно разрешить оное чрез совокупление слов *даже до Цоара с именем равнины* Иорданской. Такое преложение слов не противно свойству языка еврейского (Ис. Нав. XXIV. 20).

И двинулся Лот к востоку. Сей перевод основан на соображении местоположения страны Иорданской, которую избрал себе Лот, с положением Вефиля, близ которого происходил раздел. Частица еврейского языка מן допускает сие преложение (2 Цар. VI. 2. Пар. XIII. 6).

Жители же содомские были злы и весьма грешны пред Богом. Говоря сие, Моисей осуждает сделанный Лотом выбор местопребывания. В самом деле, Лот поступил бы бла-

горазумнее, когда бы, несмотря на скромное и бескорыстное предложение Аврама о избрании себе страны, предоставил ему, яко старейшему, назначить оную; и когда бы при избрании себе жилища имел в виду не наружные только выгоды, но паче сохранение внутреннего сокровища веры и благочестия. Но привязанность к земному ослепила его и доведет впоследствии до края бездны.

Авраму, после того как Лот отделился от него, Господь сказал. Сие откровение не без причины следует за разлучением Аврама от Лота. Бог являет первому новое знамение своего благоволения за новый опыт его доверенности к Промыслу, с каковою он землю, принадлежащую ему по обетованию, предложил на избрание другому. Аврам думал получить ее от Бога и потому не искал на ее обладание согласия человеческого, так же как не опасался и противоречия. Бог хочет также показать Авраму сим новым откровением, что обетование принадлежит собственно ему, без участия Лота.

Всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навсегда. Событие обетования сего известно; кроме, может быть, того, каким образом земля обетованная принадлежит *потомству Аврама навсегда,* или

вовек. В изъяснение сего полагают иные, что обладание значит только потомственное и долговременное обладание и что время обладания сего считать должно до первого только пришествия Христова. В самом деле, слово עלם *век* означает иногда только некоторое неопределенное продолжение времени. Так, Пасха ветхозаветная названа вечною (Исх. XII. 14). Так даже в приветствиях говорили: *во веки живи* (Дан. 41).

Другие — что словом *вовек* гадательно указуется на возобновление и продолжение обетования Аврамова в духовном его знаменовании, после того как оно сперва исполнится или уже исполнилось чувственным образом. По сему обширному разумению обетования пределы земли обетованной могут быть измеряемы только духовным зрением, подобно как и Авраму в откровении повелено было измерять оную глазами; а сия мера бесконечна.

Потомство как прах земной. Дабы увериться в точности сего напряженного изображения потомства Аврамова, нужно только принять в соображение долговременное существование народа еврейского, по которому он, приемлемый во всем своем продолжении, может быть многочисленнее других на-

родов, занимавших обширные страны; неизвестность пребывания десяти колен Израилевых, переселенных царем ассирийским, которые, изменяясь более или менее, конечно, доселе продолжаются в одном или многих народах, известных или неизвестных; наконец, то, что *все сущие от веры, все Христовы, суть Аврамово потомство и по обетованию наследники (Гал.* III. 7. 29).

Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее; ибо Я тебе дам ее. Не назначив пределов земли обетованной, Бог повелевает пройти ее в долготу и широту. Сие можно разуметь так, что он повелевает Авраму проходить и обходить предлежащую ему страну по произволению с таким уверением, что всякое место, где он поставит свою ногу, будет принадлежать к земле обетованной. Бог внушает чрез сие Авраму, что мера обетования есть мера веры и что пределы земли обетованной суть колико подвижны, толико обширны и даже невидимы.

У *дубравы Мамре.* Имя сие произошло от аморреянина Малфе, союзника Аврамова (XIV. 13).

В Хевроне. Как Хеврон получил сие имя *Хеврона,* внука Халевова; во времена Моисея и даже Иисуса Навина еще назывался древ-

ним именем *Кириафарба* (Ис. Нав. XV. 13. Суд. I. 10. 1 Пар. II. 42. 43), то справедливо догадываются, что слова: *что в Хевроне,* внесены в текст Моисея Ездрою или кем-либо другим для объяснения местоположения *дубравы Мамре,* когда сие последнее имя сделалось уже незнакомо.

* * *

Если от истории разлучения Аврама и Лота отделить мысленно частные обстоятельства лиц, то в основании ее откроются отличительные свойства и действия двух человеков: одного, по вере преданного воле Божией; другого, по природе следующего собственной воле.

И тот, и другой имеют многие общие блага, не только внешние, но иногда и внутренние, как то: познание главных истин веры и добрые дела закона.

Но предающий себя воле Божией, по мере успеха в умерщвлении своей воли, чувствует противоречие между своими побуждениями и действиями обращающегося с ним в общежитии естественного человека и, будучи, впрочем, привязан к нему любовью яко к ближнему и брату, ищет некоторым образом удалить и сокрыть себя от него для избежания обоюдного соблазна.

Преданный воле Божией предоставляет ближним все блага, которыми может и имеет право пользоваться, будучи расположен довольствоваться, так сказать, останками оных из рук Промысла. Но чем более он сокращает и отсекает собственные желания, дабы дать место воле Божией, тем более щедрит и обогащает его Бог своими дарами и обетованиями, соделывая каждое действие его семенем жизни вечной и с каждым шагом пути его приближая его к Отечеству небесному.

Напротив, естественный человек желает как собственностью обладать всем, что прельщает очи его; поставляя целью своей деятельности собственную выгоду и ощутительное удовольствие, мечтает найти рай Божий на земле, ищет пажити при водах египетских, духовной радости — в упоении самолюбия. В сем состоянии он недалек от того, чтобы поставить в Содоме свой дом и отечество.

ПЛЕН И ИЗБАВЛЕНИЕ ЛОТА

Б. XIV

Говоря о разлучении Аврама и Лота, Моисей заметил погрешность, которую сделал сей последний, поселясь между людьми злыми и грешными. Теперь он показывает его несчастие, бывшее следствием сей погрешности, и продолжает оправдывать поведение Аврама, который верою и надеждою на Промысл не только сохранил собственную безопасность, но и был в состоянии возвратить ее другому.

В одном повествовании совокупляются война девяти царей, как случай к бедствию Лота (1—11), самое бедствие Лота и помощь Аврама (12—16) и торжество Аврама, блистательное как оказан-

ными ему почестями, так еще более благочестием его и бескорыстием (17—21).

ВОЙНА ДЕВЯТИ ЦАРЕЙ

XIV. 1. Случилось во дни Амрафела, царя Сеннаарского, Ариоха, царя Элласарского, Кедорлаомера, царя Еламского, и Фидала, царя Гоимского, 2. что они пошли войною против Бери, царя Содомского, против Бирши, царя Гоморрского, Шинава, царя Адмы, Шемевера, царя Цевоимского, и против царя Белы, которая есть Цоар. 3. Все сии собрались в долине Сиддим, где ныне море Соляное. 4. Двенадцать лет были они в порабощении у Кедорлаомера; а в тринадцатом году отложились. 5. Итак, в четырнадцатом году пришел Кедорлаомер и цари, которые с ним, и поразили Рефаимов в Аштероф-Карнаиме, Эмимов в Гаме, Эмимов в Шаве-Кириафаиме 6. и Хорреев в горе их Сеир, до Эл-Фарана, что при пустыне. 7. Обратясь оттуда, они пришли к источнику Мишпат, который есть Кадет, и поразили все поле Амаликитян и также Аморреев, живущих в Хацацон-Тамаре. 8. Тогда вышли царь Содомский, царь Гоморрский, царь Адмы, царь Севоимский и царь Белы, которая есть Цоар; и устроились к сражению с ними в долине Сид-

дим, 9. с Кедорлаомером, царем Еламским, Фидалом, царем Гоимским, Амрафелом, царем Сеннаарским, Ариохом, царем Элласарским, четыре царя с пятью. 10. В долине же Сиддим было много смоляных колодезей. И так цари Содомский и Гоморрский, обратясь в бегство, попадали в оные; а прочие убежали в горы. 11. Победители взяли все богатство Содомское и Гоморрское и весь хлеб их и удалились.

Во дни Амрафела, царя Сеннаарского. Странно, что время войны означается царствованием Амрафела, который не есть главный из воюющих царей, но только союзник Кедорлаомера, и которого царствование, так же как и других, неизвестно в Священной истории. Может быть, причиною сего является первенство Вавилонского царства по времени его устроения и, может быть, порядок его царей известен еще был по преданию во времена Моисея.

Царя Элласарского. Вместо *Элласар* в переводе Ионафана поставлено *Талассар,* а в сирском — *Даласар.* Принимая имена сии за одно, некоторые ищут царства Талассар недалеко от Евфрата, где Едениты покорены Ассириянами (Ис. XXXVII. 12).

Царя Гоимского. Думают, что *Царь Гоим,* что значит *царь народов,* или *языческий,* есть

то же, что у Иисуса Навина *царь Гоим ле-Гилгал* (Ис. Нав. XII. 23), а *Гилгал* то же, что *Гелил, или Галилея языческая*, у Исаии (IX. 1). Имя *царства Гоим* произойти могло от смешения различных народов в одной области и под одним правлением. По крайней мере, известно сие о Галилее последующих времен, населенной, по сказанию Страбона (L. XV. 4), *Египтянами, Аравлянами, Финикиянами.*

Содом, Гоморра, Адма, Цевоим, Бела, что после *Цоар,* несмотря на разделение царств, составляли одну страну, один союз и, кроме Белы, имели одну участь, которую заслужили своим развращением (Втор. XXIX. 23).

Но прежде, нежели излиет на них весь Свой гнев, Бог возвещает его им и желает обратить их к покаянию опасностями и бедствиями брани.

Сиддим. По мнению Абен-Езры, сие имя должно производить от *сид* שיד *известь,* а под сим именем разуметь можно земляную смолу, или битумен, находившийся в долине Сиддим в великом обилии и служивший вместо извести.

Море соляное. Обыкновеннее: *Мертвое море.*

Двенадцать лет были они в порабощении у Кедорлаомера. Здесь должно приметить то,

что предсказание Ноя о рабстве Ханаана частию начинает уже исполняться.

Рефаимов. Рефаимы были в числе народов, которых землю Бог обещал израильтянам (Быт. XV. 20). Обитали они в Васане (Ис. Нав. XII. 4. XIII. 12). В переводе семидесяти имя *Рефаимов* иногда заменяется именем *исполинов:* оно и действительно имеет иногда сие знаменование в Св. Писании (Втор. II. 11). Из сего можно сделать догадку о качествах народа *Рефаим.*

Эмимов. Сии жили в Моавитиде прежде потомков Лота (Втор. II. 10).

Хорреев. Сии суть обитатели земли Идумейской прежде Идумеев (Быт. XXXVI. 20).

До Эл-Фарана. Или: *до равнины Фаран.* Город Фаран существовал еще во время Иеронима *выше Аравии, сопредельности Срацин* (см. Loc. Heb.).

К источнику Мишпат, который есть Кадет. Имена сии значат: *Источник суда* и *Освящение.* Причина сих наименований, по мнению некоторых, находится в Истории Моисея (Числ. XX. 10 — 13).

Поле Амалекитян. Как Амалик есть потомок Исава (Быт. XXXVI. 12), то здесь или чрез *поле Амалекитян* должно разуметь древних жителей земли Амаликской, или *Амалекитя-*

нам должно дать иное древнейшее происхождение. Сию последнюю догадку некоторым образом подтверждает ненависть евреев против Амалекитян, подтвержденная самим Богом (Исх. XVII. 14. 1 Цар. XV. 2), между тем как Он воспретил *воевать с сынами Исава* (Втор. II. 5).

В Хацацон-Тамаре. Сие место после называлось *Ен Геди* (2 Пар. XX. 2).

Много соляных колодезей. Неизвестно, нефтяные ли ключи сим означаются или углубления, сделанные в земле, когда из нее брали битумен.

БЕДСТВИЕ ЛОТА И ПОМОЩЬ АВРАМА

12. И взяли Лота, племянника Аврамова, жившего в Содоме, и имущество его, и удалились. 13. И пришел один из уцелевших, и известил Аврама Еврея, жившего тогда у дубравы Мамре, Аморрея, брата Эшколу, и брата Анеру, которые были союзники Аврамовы. 14. И так когда Аврам услышал, что сродник его взят в плен, то вывел искусных домочадцев своих триста осьмнадцать, и преследовал неприятелей до Дана; 15. и разделясь, напал на них ночью, и поразил их, и преследовал их до Ховы, что по левую сторону Дамаска. 16. И

возвратил все богатство и Лота, сродника своего, и имущество его возвратил, также и женщин и народ.

До Дана. Если сим означается город, получивший свое имя от Дана, сына Иаковлева, называвшийся прежде *Лаис* (Ис. Нав. XIX. 47. Суд. XVIII. 29), то сие слово, без сомнения, не может принадлежать Моисею. Но *Даном* также, по свидетельству Флавия (Antic. L. I, c. 10), назывался один из источников Иордана, и в сем знаменовании оное имя могло быть древнее Моисея.

По левую сторону Дамаска. По переводу Онкелоса: *к северу Дамаска.* Сие объясняется тем, что евреи представляют восток *переднею* стороною мира, а запад *заднею,* и посему полдень называется *правою* (Пс. LXXXVIII. 13), а север *левою* стороною.

ТОРЖЕСТВО АВРАМА

17. Когда он возвращался после поражения Кедорлаомера и царей, бывших с ним, то царь Содомский вышел ему навстречу в долину Шаве, которая есть долина царская, 18. И Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино. Он был священником Бога Всевышнего. 19. И благословил его, и сказал: благословен

Аврам от Бога Всевышнего, обладателя небес и земли; 20. и благословен Бог Всевышний, который предал врагов твоих в руки твои. Аврам дал ему десятую часть из всего. 21. Тогда царь Содомский сказал Авраму: отдай мне людей, а имение возьми себе. 22. Но Аврам сказал царю Содомскому: я поднимаю руку мою к Господу, Богу Всевышнему, обладателю небес и земли, 23. клянусь, что даже нитки или сапожной подвязки не возьму из всего твоего, чтобы ты не сказал: я обогатил Аврама; 24. кроме того только, что съели рабы, и кроме участка людей, ходивших со мною; Анер, Эшкол и Мамре пусть возьмут свой участок.

Шаве. О сей долине упоминается во второй книге Царств (XVIII. 18), но не определяется ее положение.

Кажется, она должна лежать к северу от Салима.

Мелхиседек. Под сим именем разумеют: Ионафан, толковник иерусалимский, — Сима; Дамиан, один из *мелхиседекиан,* — Сына Божия (Epiph. Haer. LV), Иеракс Египтянин — Святого Духа (Haer. LXVII), Ориген и Дидим — Ангела (Hieron. Ep. ad Euang). *Вероятно,* говорит блаженный Феодорит (Quaese. LXIV. m Gen.), *что он происходил от народов, живших*

в Палестине; ибо у них был и царем и священником. Сколь просто и естественно сие последнее мнение, настолько все прочие противоречат каждому слову сказания Моисеева.

Царь Салимский. Салимом иногда называется *Иерусалим* (Пс. LXXV. 3). Впрочем, есть и другой *Салим.*

Вынес хлеб и вино. Здесь некоторые думают видеть действие священства, то есть принесение хлеба и вина в жертву, что выводят из приписанного тут же Мелхиседеку имени *священника,* но как сие имя ближе и яснее относится к действию *благословения,* то нет нужды предполагать при сем другого священнодействия; и Апостол приписывает Мелхиседеку только сии два действия: *сретение и благословение* (Евр. VII. 1). Сретение с хлебом и вином или водою было в древности обыкновенным знаком уважения, союза и гостеприимства (Втор. XXIII. 4).

Он был священник Бога Всевышнего. Именем *Бога Всевышнего* Мелхиседек отличается от служителей многих божеств (Пс. XCVI. 9), а именем *священника* — и от прочих царей[16], и от самого Аврама; ибо сей хотя и совершал священнодействия, но не назван священником. По сему догадываться можно, что Мелхиседек был славный по всей Палестине служи-

тель истинного Бога. В сем нет невозможного для таких времен, в которые не исполнилась еще мера грехов аморрейских (Быт. XV. 16), если несравненно худшие времена могли произвести Валаама.

И благословил. Преимущественное право сего благословения заключается в священстве Мелхиседека. В сем качестве, стоя между Богом и человеком как посредник, он приносит благословение Богу как жертву благодарности и подает оное человеку как дар благодати.

Обладателя небес и земли. Сею чертою различия Верховное Существо, исповедуемое Мелхиседеком, отделяется от тех могущественных существ, которым древние приписывали не сотворение и владычество всего мира, но подчиненное правление и хранение различных частей оного (Дан. X. 13). Суеверие не отличало сих служебных существ от единого Всеобщего Владыки (Быт. XXXI. 29. 3 Цар. XX. 23).

Десятую часть, из всего. Иосиф Флавий, согласно с обстоятельствами повествования Моисеева, утверждает, что десятина Аврамова была взята не из всего богатства его, но из всей военной добычи. Так говорит о ней и писатель послания ко Евреям (VII. 4).

Причиною столь великого уважения, оказанного Патриархом царю Салимскому, полагать должно не царское достоинство, коему Аврам не имел нужды подчинять себя, будучи победителем и избавителем царей; но священство и благословение именем истинного Бога.

Отдай мне людей, а имение возьми себе. По праву войны, весь плен и вся добыча были собственностью победителя: признавая сие право, царь Содомский не требует возвращения своего имения; но как милости просит только того, чтобы ему отданы были его подданные, бывшие в плену. Сколь же велико бескорыстие Аврама, который, имея неоспоримое право на все, не оставляет себе ничего!

Я поднимаю руку мою к Господу. Сими словами описывается древний обряд клятвы (Втор. XXXII. 40. Дан. XII. 7. Апок. X. 5). Поднятием руки к небу выражается чувствование присутствия Божия и призывание Бога во свидетеля.

Чтобы ты не сказал: я обогатил Аврама. Не из гордости предваряет и отдаляет Аврам сию мысль, но частою для того, чтобы удержанием какой-либо собственности Содомлян не положить в них семян вражды и ненависти; частию дабы показать, что богатство его в едином Боге.

Лице Мелхиседека весьма таинственно. Кажется, сие чувствовал сам Аврам, когда оказал ему такую почесть, какой не оказывал никогда никакому *человеку.* В последующие времена, еще в Ветхом Завете, взирали на Мелхиседека, яко на таинственный образ будущего. То, что говорит Давид о *священнике по чину* или по подобию *Мелхиседекову* (Пс. CIX), не может быть отнесено ни к какому человеческому лицу, ибо никакой человек не может быть *священником вовек* и ни в каком человеке, кроме самого Мелхиседека, Бог не благословлял соединиться званиям царя и священника. Озия, который покушался на сие, наказан тяжко (2 Пар. XXVI). В Новом Завете писатель Послания к Евреям (VII) представляет Мелхиседека, во всех обстоятельствах Моисеева о нем сказания, преднамеренным и предуготовленным образом Сына Божия. Черты образа сего суть:

Имя *Мелхиседека,* которое значит *царь правды.* Сын Божий также именуется *Солнцем правды* (Мал. IV. 2) и *Царем праведным* (Зах. IX. 9).

Звание. Мелхиседек есть *царь* и царь, пред которым преклонился победитель царей; и Христос Сын Божий есть *Князь царей земных*

(Апок. I. 5). Мелхиседек есть *царь* мира, по имени царственного града его; Иисус Христос есть *Князь мира* (Ис. IX. 6), по свойству и действию Его владычества. Мелхиседек есть царь и вкупе *священник Бога Всевышнего, Иисус Сын Божий есть Архиерей великий, вшедший в небеса* (Евр. IV. 14).

Род. Мелхиседек в повествовании Моисея представляется *без отца, без матери, без родословия, не видно ни начала его дней, ни конца жизни.* Все сии обстоятельства опущены в истории Мелхиседека не случайно и просто, но с таинственным намерением, да будет он, по выражению Апостола, *уподоблен Сыну Божию,* Который есть без отца в Своем рождении временном, а в предвечном без матери; Которого *род неисповедим* (Ис. LIII. 8), ибо превыше всего сотворенного; Который без начала и конца, яко *Сущий, Бывший и Грядущий* (Апок. I. 4).

Благословение. Мелхиседек благословляет Аврама, отца верующих, как *высший низшего: во* Христе сам *Бог благословляет нас всяким благословением духовным превыше небес* (Еф. I. 3).

Превосходство священства Мелхиседекова, которое кажется *вечным* потому, что не видим ни предшественников его, ни преемни-

ков. Но таково есть действительно священство Иисуса Христа.

В хлебе и вине Мелхиседека некоторые видят образ таинства тела и крови Христовой; но Апостол умолчал о сем.

ОТКРОВЕНИЕ АВРАМУ О СУДЬБЕ ЕГО ПОТОМСТВА

Б. XV

1. После сих происшествий было слово Господа к Авраму в видении, и сказано: не бойся, Аврам; Я твой щит; награда твоя весьма велика. 2. Аврам сказал: Владыка Господи! что Ты дашь мне? я бездетен, за домом моим смотрит этот Элиезер из Дамаска. 3. И сказал Аврам: вот, Ты не дал мне детей, и вот домочадец мой будет моим наследником. 4. И вот, слово Господа было к нему, и сказано: не будет он твоим наследником, но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником. 5. И вывел его на двор и сказал: посмотри на небеса и сочти звезды, можешь ли

ты счесть их? И сказал ему: столько будет у тебя потомков. 6. (Аврам) поверил Богу, и Он вменил ему сие в праведность. 7. И сказал ему: Я Господь, Который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию в наследие. 8. Он сказал: Господи! почему мне узнать, что я должен ее наследовать? 9. Господь ответствовал ему: возьми мне трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя, 10. Он взял все оныя, рассек их пополам и положил одну часть против другой, только птиц не рассек. 11. И налетели на трупы хищные птицы, но Аврам отгонял их. 12. При захождении солнца Аврам погрузился в глубокий сон, и вот, нашел на него ужас и мрак великий. 13. Тогда Господь сказал Авраму: знай, что потомки твои будут пришельцами в земле чужой; и будут в порабощении и в угнетении четыреста лет. 14. Но Я произведу суд над народом, у которого они будут в порабощении, после сего они выйдут с великим богатством. 15. А ты пойдешь к предкам своим в покой и будешь погребен в старости доброй. 16. В четвертом роде возвратятся они сюда: ибо доныне мера беззакония аморрейского еще не наполнилась. 17. Наконец, когда зашло солнце, был мрак; и вот, дым как бы от пещи, и светильник огненный прошел между рассеченными животны-

ми. 18. В сей день заключил Господь завет с Аврамом, сказав: потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки Евфрата, 19. Кенеев, Кенезеев, Кедмонеев, 20. Хеттеев, Ферезеев, Рефаимов, 21. Аморреев, Хананеев, Гергесеев и Иевусеев.

После трех кратких и единочастных откровений Бог дарует Авраму четвертое, продолжительное и многочастное. Оно продолжается две ночи (I. 5. 12). Аврам слышит глас Божий; видит чувственные знамения присутствия Его; беседует и ходит с ним.

По содержанию откровения сего может оное быть разделено на три части, которые суть общее обетование благоволения Божия, частное предсказание о наследнике Аврама и его потомстве (2—6), частнейшее откровение о судьбе его потомства до наследования земли обетованной, утвержденное заветом (7—21).

Две первые части Божией беседы заключают в себе почти все то же, что известно уже Авраму из предыдущих откровений, и потому могли бы казаться излишними; но, исполняя его живым утешением и снова укрепляя его веру, они служат нужным приготовлением к последней, в которой есть страшное. Торжественное вступление в завет также имеет целью успокоение Аврама и его убеждение в

том, что Бог, соделавшись как бы союзником его, не оставит его потомства, несмотря на печальное о нем предведение и предсказание.

Не бойся, Аврам; Я твой щит; награда твоя весьма велика. Успокаивающее слово *не бойся* двояко может быть изъясняемо: или оно издалека указует на последующее страшное откровение о бедствиях потомства Аврамова и для сего предварительно вооружает его мужеством и упованием; или оное относится к расположению духа его после победы над царями, которая приобрела ему почтение и славу, но которая могла также произвести к нему ненависть в побежденных, зависть в самих избавленных им и опасение в союзниках и потому делала его положение более опасным, нежели было прежде. Сему состоянию Аврама приличествуют и последующие слова обетования: *Я твой щит,* поелику ты, защищая других от несправедливости и насилия, не видишь между человеками защиты для себя самого, то Я Сам буду щитом твоим.

Награда твоя весьма велика; поелику ты не восхотел пользоваться плодами твоих подвигов, дабы не подумали, что ты обогащен человеками, а не Богом, то Я Сам награжу тебя или Сам буду твоею наградою.

Что ты дашь мне? я бездетен. Услышав обещание *награды весьма великой,* Аврам хочет как бы разрешить тотчас Бога от обещания Его, избирая из многого единое и малое. Он показывает, что, быв исполнен даров Божиих, он не знает, чего желать или надеяться: *что ты дашь мне?* и потом присовокупляет, что ему недостает только того, кому бы мог сообщить и оставить в наследие дары Божии: я *бездетен.*

За домом моим смотрит этот Элиезер. Мысль сих слов или есть та, что вместо сына, который долженствовал бы блюсти отеческий дом как свое наследие, Аврам принужден вверить свое домоводство рабу иноплеменному; или оная здесь еще не окончена и дополняется последующими словами: *будет моим наследником. Домочадец мой будет моим наследником.* Избирая иноплеменника своим наследником, Аврам, по-видимому, забывает Божии обещания о своем потомстве. Но как он мог сие сделать в присутствии Самого Бога, при Его новых обещаниях? Дабы войти в его истинное чувствование, должно представить, что отец верующих мог отличать от *рождения по плоти, рождение и наследие по обетованию* (Гал. IV. 23. III. 29); что он мог, некоторым образом, сделать Элиезера

своим семенем чрез усыновление, которое было в обычаях древности (Быт. XLVIII. 5); что он предложил свое избрание на суд Богу; наконец, что он не отвергает обетований Божиих по неверию, но только уменьшает их по смирению.

Тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником. Здесь под видом и по случаю устроения дома Аврамова Господь бросает новый луч света на Свое благодатное обетование: Он показывает, что семя обетования будет вкупе и естественное семя его.

Аврам поверил Богу, и Он вменил ему сие в праведность. Показав постепенное раскрытие обетования Аврамова со внешней и внутренней его стороны, бытописатель находит здесь приличное место предварить вопросы: почему Бог открывает Авраму непреложное Свое предопределение медленно и постепенно? И почему сей удостоен столь особенного попечения и столь великих даров? Разрешение сих вопросов заключается в сем примечании: *Аврам поверил Богу,* и *Он вменил ему сие в праведность.* Вера была следствием и концом таинственного водительства Божия, она же была началом и основанием Божия благоволения.

Ближайшим предметом *веры* Аврамовой представляется здесь тот, *кто произойдет из*

чресл его, сущность же ее, как истинной веры, должно полагать во всеискреннем и безусловном предании ума и воли Богу, в приятии Его *свидетельства в себя Самого* (1 Ин. V. 10), вопреки свидетельству плоти и крови, *паче уповании* (Рим. IV. 18).

Слово צדקה означает иногда *праведное дело* (Втор. XXIV. 13), а иногда постоянное *свойство правоты, или праведность* (Ис. LVI. 1). *Вменить* первоначально значит *поставить в счет* (Лев. XXV. 27. 50. 52), а по употреблению также: *приписать кому-либо какое-либо свойство, иногда и чуждое для него* (Притч. XVII. 28). *Вменить в праведность* значит признать за добродетель и поставить в заслугу, достойную мздовоздаяния (Пс. CV. 31). Итак, изречение: *вера вменена Авраму в праведность* — разрешается на следующие:

Аврам не имел праведности собственной и естественной;

он не приобрел ее внешними деяниями добродетели;

вера его не только признана действием добродетельным, так как она и была не столько переходящее действие, сколько постоянное свойство; но и положена в основание праведности его, принята пред непреложным судом Божиим вместо заслуг его. Так изъясняется

правда, или *оправдание* Аврама, и апостолом Павлом (Рим. IV. 3 — 5).

Я Господь. Аврам, без сомнения, знал, с кем беседовал. Но Господь как бы снова ознакомливается с ним напоминанием о первом Своем откровении для того, чтобы приготовить его к следующему изъяснению обетования земли Ханаанской.

По чему мне узнать, что я должен ее наследовать? Принимая сей вопрос за прошение знамения для укрепления веры, некоторые укоряют Аврама, а некоторые замечают, что прошение знамения не всегда предполагает неверие предосудительное, так как, напротив, и отречение от знамения не всегда есть знак чистой веры (Суд. VI. 17. 4 Цар. XX. 8. Ис. VII. 12). Но как невероятно, чтобы Аврам стал просить знамения, тогда как он беседовал не с пророком или каким-либо неизвестным посланником Божиим, но с самим Богом, и уже не в первый раз; когда уже веровал и получил оправдание верою, и как в последующем откровении не видно такого знамения, по которому бы оно имело более достоверности, нежели предыдущее, то вопрос Аврама приличнее излагается так: «Доселе я живу в земле, обетованной мне, как в чуждой и не знаю, когда и как соделаюсь ее обладателем; может

быть, для сего потребен будет с моей стороны некоторый труд; итак, почему могу я узнать время и случай, которым должно начаться исполнение обетования?» Точно на сей вопрос ответствует Бог в следующем откровении при вступлении в завет с Аврамом. Подобный вопрос предлагали Апостолы Иисусу Христу о пришествии ожидаемого царствия Его (Мф. XXIV. 3).

Возьми мне и проч. Здесь начинается приготовление ко вступлению в завет.

Трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя. То есть все животные жертвенные, возраста по роду их совершенного.

Рассек их пополам. Без сомнения, и сие разделение, и расположение животных по частям сделано было по повелению Божию, хотя сие последнее и не полно в повествовании Моисея.

Описанный здесь обряд был обыкновенный в древности обряд вступления в завет или в союз (Иер. XXXIV. 18. 19), который употреблялся и у язычников (Boch. ffier. p. I. L. II, с. 33). От сего обряда произошли выражения *сещи союз, сещи клятву* (Iliad. В. V. 124).

Прохождение вступающих в союз между двумя половинами рассеченных животных,

может быть, знаменовало то, что как сии рассечения составляли прежде одно тело и имели одну жизнь, так обе союзные стороны обещают взаимно водиться единым духом и составлять единое общество. Бог, употребляя при вступлении в завет с Аврамом обряд, свойственный союзам человеческим, делает некоторое применение к тому, что Патриарх не имеет на земле довольно надежных союзников для своей безопасности, и поставляет Себя во всевозможной к нему близости.

Хищные птицы. Поелику и сие писатель нашел достойным замечания, то, может быть, это символ врагов судьбы Аврамовой и его племени.

Ужас и мрак великий. Страх сей был или просто действием ощущаемого присутствия Божия (Иов. IV. 13—16), или печальным предчувствием того, что содержится в следующем откровении.

Тогда Господь сказал Авраму. Здесь открывает Бог судьбу потомства Аврамова так, как бы объявлял с Своей стороны условия Своего завета при заключении его.

Четыреста лет. Событие сего предречения означено в книге Исхода (XII. 40) и в послании апостола Павла к Галатам (III. 17), где показываются 430 лет как время стран-

ствования евреев, от нашествия Аврама из Месопотамии в землю обетованную до исшествия сынов Израилевых из Египта. Исключив отселе первые 25 лет странствования Аврамова до рождения Исаака, получаем более точное *время странствования и порабощения потомков его* — 405 лет.

Суд Божий нередко значит наказание (Ис. XXVI. 9. LI. 10).

Ты пойдешь к предкам твоим в покой. Подобным сему выражением и после означается смерть Аврама: и *присоединился к своему народу* (XXV. 8). Как Аврам *не пошел к предкам своим и не присоединился к народу своему* по телу, ибо умер в земле чуждой, то выражения сии были бы неуместны, если бы не относились к состоянию духовного человека по смерти. Из сего и других мест Св. Писания видно древнее общепринятое мнение, что человеки, близкие между собою в настоящей, сближаются и в будущей жизни, по некоторому единству духа и качеств, естественно основывающему единство судьбы (Ис. XIV. 9. 10. Иез. XXXII. 18 и сл.).

В четвертом роде возвратятся они сюда. Род может означать:

время целой жизни человеческой или такое продолжение времени, в которое целая

современность людей, составляющих какое-либо общество, совершенно переменяется. В одном из сих значений древние *родом* называли *столетие;*

время от рождения отца до рождения сына. Так, египтяне *род* полагали в 33 года;

одно имя в родословии без замечания времени. Так принято имя рода в первой главе Евангелия от Матфея. В сем последнем разуме *четвертый род возвращения* евреев должно считать от их вшествия в Египет. Например: *Кааф, Аврам, Аарон, Элеазар. Доныне мера беззакония Аморрейского еще не наполнилась.* Поелику благословение евреев Бог соединил в судьбах своих с наказанием *Аморреев,* или вообще *Хананеев,* то и продолжает время искушения, потребного для первых, равно времени долготерпения для последних.

Но что есть *наполнение меры беззаконий* какого-либо народа? Аврам думал определить сие постепенным уменьшением известного числа добрых пред злыми, но вопросы, которые он предлагал о сем Самому Господу, не получили окончательного разрешения (Быт. XVIII. 32, 33). Дабы получить некоторое понятие о сем, можно взять в помощь нередко употребляемое в слове Божием сравнение состояния *греховного с* состоянием *болезнен-*

ным. Доколе положительное начало жизни в теле превозмогает над отрицательным началом смерти и разрушения, дотоле жизнь продолжается и при болезни, в противном случае должна последовать смерть. Так в народе, доколе начала жизни духовной и нравственной противоборствуют еще распространяющимся началам нечестия и разврата, дотоле греховная болезнь его еще не к смерти, и время долготерпения Божия к нему продолжается; но когда разрушительные начала нечестия и разврата берут решительный перевес в целом и частях особенно тех, которые дают направление и другим, тогда последует: *преумножение беззакония,* возрастающее непрестанно, быстро и неудержимо; *по нисшествии во глубину зол нерадение* или крайнее невнимание к действиям Божества, заграждающее все пути животворных влияний благодати; наконец, при воздействии противных сил совершенное общества или народа разрушение, как тела без души или дерева без питательного сока. Из сих первое называть можно *наполнением меры беззакония,* второе — *оставлением* от Бога, третье — *судом* или *наказанием* Божиим.

И се дым как бы от *пещи, и светильник огненный.* Сей особливый род явления Божия

поелику долженствовал иметь свою причину, то вероятно, что *дым пещи* образует предсказанное здесь *угнетение* народа Божия, которое и в других местах Св. Писания изображается пещию железною (Втор. IV. 20. Иер. XI. 4), *а светильник огненный* знаменует его избавление и *спасение,* которое Исаия также уподобляет *светильнику* (LXII. 1).

Прохождение сих образов между рассеченными животными есть образовательное действие вступления в завет. Некоторые догадываются, что Авраму, прежде или после сих образов, поведано было также пройти между растесаниями для совершения и с его стороны обряда заветного, однако сей догадке не благоприятствует как молчание деепис ателя, так и то, что Аврам в сие время был в исступлении. Кажется, что в самом видении представлены были обе стороны, вступающие в завет, то есть искушаемое племя Аврама — в дымной пещи, а Бог Избавитель — в светильнике огненном.

В сей день заключил Господь и проч. Здесь повествователь только, кажется, повторяет содержание предыдущего сказания.

От реки Египетской до великой реки Евфрата. До сих пределов простирались владения Давида и Соломона (2 Цар. VIII. 3. 2 Пар.

IX. 26). Хотя в строгом смысле и не были оныя реки пределами земли обетованной, однако для пророчества, долженствующего простираться на многие столетия, нельзя было избрать прочнейших и яснейших признаков, дабы определить местопребывание потомства Аврамова.

Кенеев. Они жили в пределах колена Иудова (1 Цар. XXVII. 10. XXX. 29).

Кенизеев. Если Халев называется *Кенизеем* (Ис. Нав. XIV. 6) от места обитания, то и древних Кенизеев должно искать в стране колена Иудова.

Кадмонеев. Имя сие значит *восточных.* И потому едва ли это не суть Хивви, или Евеи, обитатели *Ермона* (Ис. Нав. XI. 3. Суд. III. 3), коего имя меняется с именем *востока* (Пс. LXXXVIII. 13).

* * *

Элиезер достопримечателен в истории Аврама как первый, хотя только мнимый, его *наследник.* В сем качестве он стоит в некотором соответствии с *Измаилом* и *Исааком,* коих личные принадлежности толико знаменательны. Поелику же *Исаак,* по иносказательному изложению апостола Павла (Гал. IV. 22 — 28) изобразует собою жизнь *новозаветную, ду-*

ховно-свободную, как чистый плод веры, а *Измаил — ветхозаветную, нравственно-работную,* как плод смешения веры с законом, то по соответствию, в лице Элиезера можно находить образование жизни *естественно-благоустроенной* и того отношения, какое имеет она к истинному пути совершенства.

После некоторых опытов самоотвержения, после некоторых побед над плотию и миром, которых плоды питомец веры одесятствует Богу яко помощнику и обращает во благо ближних, чувствует он иногда себя в таком состоянии недоумения и неизвестности, что колеблется между страхом осуждения и надеждою мздовоздаяния.

Утомясь тем, что после нескольких испытаний и очищений духовное неплодство его продолжается, он покушается унизить понятие благодатных обетований до состояния природы, в котором еще находится, вместо того чтобы стараться возвысить свое состояние к чистому понятию духовных обетований. Он опирается на естественные добродетели человеколюбия и милосердия, дабы на них основать все право наследия вечного.

Если сие делается не из самолюбия и высокого мнения о своих делах, но из простоты, сознания своего бессилия и неведения выс-

шего пути совершенства, и если человек еще старается между тем приближаться к Богу молитвою, то благодать открывает ему, что внешние добродетели естественные, как порождения плоти и крови, не могут наследовать царствия Божия, но что оно предоставлено внутреннему возрожденному человеку. Тот, кто приемлет сие с чистою *верою*, вступает на путь *оправдания*.

По той мере, как он утверждается в завете веры и упования на Бога, открывается ему, что и возрожденному человеку предстоять будут новые искушения, изгнания, утеснения, непрестанные кресты, до самого входа в отечество небесное.

РОЖДЕНИЕ ИЗМАИЛА

Б. XVI

В сказании о рождении Измаила представляются: брак Аврама с Агарью (1 — 4), несогласие Сары и Агари, по случаю зачатия Измаила (4 — 6), откровение, бывшее Агари о судьбе его (7 — 14), самое рождение Измаила (15, 16).

БРАК АВРАМА С АГАРЬЮ

XVI. 1. Но Сара, жена Аврамова, не рождала ему. И как у ней была служанка Египтянка, именем Агарь, 2. то Сара сказала Авраму: вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; итак, войди к служанке моей; может быть, я буду иметь детей от нее. Аврам послу-

шался слов Сары. 3. Таким образом, по исполнении десяти лет пребывания Аврамова в земле Ханаанской, взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою Египтянку Агарь и дала ее Авраму, мужу своему, в жену. 4. Он вошел к Агари, и она зачала.

Не рождала. Хотя Моисей сказал уже прежде о неплодстве Сары (Быт. XI. 30), однако теперь упоминает о нем снова, дабы показать, что теперь искушение обращается от Аврама на нее и что ее неплодством изъяснять должно следующие происшествия: супружество Аврама и рождение Измаила.

Служанка Египтянка. Златоуст догадывается, что Аврам получил ее в дар от Фараона во время пребывания своего в. Египте.

Агарь. Отсюда имя главного города каменистой Аравии: Агарь, иначе *Петра,* имя народа: *Агаряне,* иначе *Сарацины,* от *грабления.*

Сара сказала Авраму и проч. Из сего рассуждения Сары открываются две неблагоприятные для нее мысли: первое, что, заботясь о своем неплодстве, она, по-видимому, не обращает внимания на благодатное обетование; второе, наклоняет своего супруга к многоженству. Дабы войти в ее истинное положение и намерение, представим себе, что

она столько же уверена была в истине обетования Божия, сколько заботилась о своем неплодстве. По сему предположению ее рассуждение должно получить тот самый вид, который оно имеет в сказании Моисея: «Бог обещал Авраму многочисленное потомство, но сие доселе не исполняется; в Авраме не видно к сему препятствия; итак, не во мне ли сие препятствие? Авраму открыто ясно, что его наследник *произойдет из него,* но о мне сего не сказано; не так ли уже судил Бог, чтобы я навсегда осталась неплодною? *Вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать.* Итак, если я на себе самой не могу исполнить обетований Божиих, потщуся, по крайней мере, не препятствовать или даже содействовать их исполнению в своем супруге: я дам ему другую супругу, которая дала бы ему детей; а дабы мне самой чрез сие не быть отсеченною от рода обетования, то я употреблю для сего рабыню, над коею имею право жизни и смерти и коей детей тем беспрекословнее могу соделать моими. *Войди к служанке моей; может быть, я буду иметь детей от нее.* Так должно изъяснять намерение Сары о супружестве Агари.

К извинению Аврама в его двоеженстве должно еще приметить:

что оно предложено ему было от супруги и сим самым было уже удалено от всякого вида невоздержания;

что неплодство Сары давало Авраму право на второе супружество, равно как и Сара, по сей же причине, могла сообщить Агари свое право, решась сама им не пользоваться;

что их поступки освящаются намерением приобрести обетованное семя;

что, наконец, если какие слабости смертных покрыты уже милосердием Испытующего сердца, то вотще осуждаются они человеками по единой наружности.

По исполнении десяти лет пребывания Аврамова в земле Ханаанской. Сие число лет замечается здесь как такое время, в которое Аврам, начиная от первого Божия откровения, тщетно ждал разрешения неплодства Сары.

НЕСОГЛАСИЕ САРЫ И АГАРИ

4. Когда же она увидела, что зачала, то стала презирать госпожу свою. 5. Тогда Сара сказала Авраму: я обижена; ты отвечаешь за то; я отдала служанку мою в недро твое, а она, увидя, что зачала, смотрит на меня с презрением; Господь будет судить меня с тобою. 6. Аврам сказал Саре: вот, служанка

твоя в твоих руках, делай с нею что тебе заблагорассудится. И так Сара обошлась с нею сурово, а та убежала от нее.

Стала презирать госпожу свою. Вероятно, что Агарь вышла из пределов должного к госпоже почтения в надежде быть более ее самой угодною Авраму, если родит ему наследника (Быт. XXIX. 34). Между тем должно приметить в сем случае праведно постигшее Сару наказание за маловерие или, по крайней мере, за излишнюю нетерпеливость, с коими она хотела сама доставить себе детей вопреки естественному своему состоянию, вместо того чтобы ожидать их только от обетования и воли Божией, очевидно руководствовавшей Аврама.

Я обижена; ты отвечаешь за то. Буквально с еврейского: *обида моя на тебе.* См. подобные выражения (Быт. XXVII. 13. Суд. XIX. 20. Иер. II. 35). За оскорбление, сделанное супруге в доме, отвечает супруг как естественный защитник ее и блюститель порядка семейственного.

Господь будет судить меня с тобою. Полное знаменование сих слов может быть изображено так: Бог будет судить нас, и если я подала моей служанке случай к негодованию, Он осудит меня; но если ты вооружаешь ее

против меня излишним снисхождением, то тебя накажет (1 Цар. XXIV. 16).

Вот, служанка твоя в твоих руках. Равнодушие Аврама удивительно. Он не вступается за Агарь, которая уже носит в себе его семя, ниже укоряет Сару, которая сама избрала и возвысила гордую рабыню. Он воздает справедливость оскорбленной супруге, предав в волю Промысла судьбу своего семени. Может статься, поведение Агари давало ему разуметь, что плод ее не будет предметом особенного благословения Божия.

Сара обошлась с нею сурово. Амвросий (De Abrah, с. 14.) укоряет Сару за сей поступок, но сам Бог ее оправдывает (9).

ОТКРОВЕНИЕ АГАРИ

7. И нашел ее Ангел Господа у источника вод в пустыне, у источника на дороге к Суру. 8. И сказал: Агарь, раба Сарина! откуда ты пришла? и куда идешь? Она отвечала: я бегу от лица Сары, госпожи моей. 9. Но Ангел сказал ей: возвратись к госпоже своей и покорись ей. 10. Потом сказал ей Ангел: умножая умножу потомство твое до неисчислимого множества. 11. Наконец Ангел Господа сказал ей: вот, ты беременна, и родишь сына, и

наречешь ему имя Измаил, ибо услышал Господь страдание твое. 12. Он будет между людьми, как дикий лошак; он будет поднимать руки на всех, и все на него; жить будет он пред лицем всех братьев своих. 13. Тогда (Агарь) нарекла Господа, говорящего к ней, сим именем: Ты Бог видения! Ибо, сказала она, даже и здесь я видела в след видящего меня! 14. Посему источник тот называется Беэрлахай-рои. Он находится между Кадетом и между Баредом.

И нашел ее Ангел Господа. Сие описание Богоявления показывает, что Ангел явился вначале странником и потом постепенно дал узнать себя из разговора.

На дороге к Суру. Сур, по свидетельству Флавия, есть Пелузий, при устье Нила (Antiq. VI, 7. 3. 1 Цар. XV. 7). Посему видно, что Агарь помышляла о возвращении в свое отечество.

Агарь, раба Сарина! Сим воззванием Ангел дает Агари разуметь о всеведении своем и приготовляет ее таким образом к следующему повелению и предсказанию; и вместе внушает ей, что напрасно и неправедно восстает она против прав госпожи своей, которые бегством не прекращаются.

Откуда ты пришла? Показав уже свое ведение, Ангел приемлет на себя образ неведе-

ния, дабы тем и другим вместе расположить Агарь к искреннему признанию в неправедном ее поступке.

Я бегу от лица Сары, госпожи моей. Теперь и Агарь признает себя рабою Сары и, следственно, осуждает свою непокоривость и бегство.

Возвратись и проч. Ангел не осуждает открытым образом ни Агари, ни Сары, но только приводит в порядок их взаимные отношения. Сие показывает, что происшедшее между ними было более замешательство, нежели распря неблагонамеренная. Первая думала, что супруге Аврама неприлично более оставаться рабынею; другая опасалась, чтобы ее рабыня не сделалась ее госпожою.

Умножая умножу потомство твое. Сие благословение по самым выражениям есть часть благословения Аврамова, ибо оно есть таково по своему предмету и основанию.

И наречешь ему имя Измаил (что значит: *услышит Бог*); *ибо услышал Господь страдание твое. Бог видит или слышит страдание* людей, по их разумению, когда приемлет их молитвы и избавляет их (Исх. III. 7). Итак, услышание озлобления Агари не должно принимать как ее оправдание и осуждение Сары; но только как действие милосердующего Промысла.

Дикий лошак: ἡμιονος. Животное сие, по описанию Палласа, красивее и проворнее осла, но никак не привыкает к людям. Измаил подобен был оному тем, что обитал в пустыне и не приобщился ни к какому народу или обществу.

Рука его на всех, и рука всех на него. Налагать на кого руку значит *убивать* (Быт. XXXVII. 27. Втор. XIII. 9. XVII. 7). Итак, жребий Измаила таков, что он должен жить в непрестанной вражде с другими и в оружии находить средство своей безопасности и благоденствия. Событие сего предсказания не подвержено сомнению в потомстве Измаила[17] и, может быть, простирается до Магомета и далее.

Можно спросить: какое утешение было для Агари в обетовании, что от нее произойдет народ дикий и жестокий? Ответ: народ бранный по образу жизни не есть еще по сему отверженный народ; он может иметь свои добродетели, как, например, и арабы при бранном духе отличаются верностью в слове и гостеприимством. Удел потомства Агари есть благословение земное, а сие нередко достается бранным народам. Впрочем, не должно оставить без замечания и того, что сварливое расположение духа, в котором была Агарь

по зачатии Измаила, делается родовым его наследием.

Жить будет он пред лицем всех братьев своих. То есть он и его потомство будут обитать *в близости* (Быт. XXIII. 19. XXV. 9) или *к востоку* от народов одноплеменных, каковы суть потомки Аврама от Хеттуры: Аммониты, Моавиты, Израильтяне, Идумеи. Измаил и Измаильтяне кочевали в Аравии пустой и каменистой.

Тогда Агарь нарекла Господа, говорящего к ней. Агарь взывает уже не к Ангелу, но к Богу, потому что в посланнике видит Пославшего и в орудии — Действующего; подобно как Авигаиль послам Давида кланялась и говорила как самому Давиду: *се раба твоя,* и проч. (1 Цар. XXV. 40, 41).

Ты Бог видения! ибо, сказала она, даже и здесь я видела в след видящего меня. Чтобы понять сии восклицания, надобно представить, что Агарь сперва, вероятно, почитала Ангела за странника; потом из разговора постепенно узнавала его; и наконец, когда он стал невидим и, может быть, в последнюю минуту видения просиял, ясно узнала в нем явление Бога. Тогда в восхищении от удивления и радости, желая восхвалить Бога за столь нечаянное и столь торжественное откровение, она воскли-

цает: «*Ты Бог видения*! Ты все видишь, и всюду видим; Ты весь видение! *Ибо* я думала, что благодать откровений обитает только в доме Аврамовом; нет, *даже и здесь,* не только *Ты видишь меня,* но и *я видела Тебя в след*; я не узнала откровения Твоего вначале, но увидела славу Твою при окончании видения».

Беэр-лахай-рои. То есть *источник Живущего, видящего меня;* или *источник живого Бога видения. Живущий* есть имя истинного Бога (Ис. Нав. III. 10. Дан. XII. 7), даваемое в противоположность с богами мертвыми (Пс. CV. 28).

РОЖДЕНИЕ ИЗМАИЛА

15. Потом Агарь родила Авраму сына; и он нарек имя сыну своему, рожденному от Агари, Измаил. 16. Авраму было восемьдесят шесть лет от рождения, когда Агарь родила Авраму Измаила.

Лета Аврама писатель замечает здесь, вероятно, в извинение его в нетерпеливом желании иметь потомство и в изъявление того, что Агарь на краткое время только пользовалась правами супруги.

Рождение Измаила поставляет Аврама в некотором среднем состоянии между неплод-

ством природы и благочадием обетования. Он получил сына по плоти, а не по обетованию, сына, но не наследника. Апостол Павел находит здесь иносказательное *изображение Ветхого Завета от горы Синайския, рожденного в рабство* (Гал. IV. 22—25).

В продолжение сего иносказания к образованию Церкви ветхозаветной вообще, Агарь, как изъясняет Апостол, знаменует гору Синай, которая есть матерь подзаконных по времени и средоточие Богослужения ветхозаветного, или, наконец, самую Церквовь иудейскую; а Измаил представляет в себе сынов сея Церкви, то есть всех бывших под законом Моисеевым. Непременным состоянием рабства, свойственного Агари, изобразуется состояние закона вне веры и от рождения, ибо свойство закона есть понуждать, устрашать и держать в повинности, что все свойственно рабству. Смешение же рабства Агари с свободою и верою Аврамовою в рождении Измаила соответствует смешенному действию в стремящихся к возрождению, которое в Ветхом Завете частию (внешне и образовательно) *были под стражею закона в ожидании веры, долженствующей открыться* (Гал. III.. 23.), а частию (внутренне и таинственно) *получили свидетельство веры*, хотя,

впрочем, *не получили обетования* в полном его *совершенстве* и решительном событии (Евр. XI. 39. 40.).

Приняв *рождение в рабство*, или *нравственное порабощение под строгостью закона*, за существенное и отличительное свойство *Ветхого Завета*, мы можем, подобно как в великой, находить и в малой церкви, то есть во внутреннем человеке, *состояние ветхозаветное* и к сему также прилагать иносказание Измаила и Агари. Продолжительное неплодство Сары, то есть такое состояние души, в котором она, и во многих испытаниях веры, не чувствует в себе живых и спасительных плодов возрождения, и уверенность в истине благодатных обетований, поставленные в противоборстве, могут произвести нетерпеливость и стремление напряженнейшим самодействованием споспешествовать действиям благодати, если можно ускорить и усилить оные. Для сего *Аврам* сочетается с *Агарью*, то есть животворящий дух веры смешивается с убивающим письменем закона, свобода веры сочетавается с рабством закона — в делах плоти по закону, который хотя не должен своевольно быть отвержен, но быв сохраняем, *исполнителей повеленного* еще оставляет *рабами неключимыми*; человек мнит обрести

право на рождение по вере в духовное чадство Божие. Плодом сего смешения не может быть вожделенный *Исаак*, но *Измаил, не дух сыноположения, но дух рабства.* (Рим. VIII. 15).; не совершенная, единым Богом даруемая и управляемая жизнь внутренняя и духовная, но жизнь *образовательная* под пестуном, нравственная по своему источнику и *работная* по своему образу, состоящая *из дней делания*, но не обретающая *субботы* в Боге. В людях, находящихся в сем состоянии, нередко примечать можно Измаилово свойство — *налагать руки на всех*, то есть осуждать всех тех, которые ведутся не одним с ними путем, и вооружаться против них сильною, но не всегда благорассудною ревностью. Впрочем, они обитают *пред лицем братьев своих* — у самых границ земли обетования.

Сие сходство между внешними приключениями одного Патриарха и между известным состоянием Церкви, и также между внутренним состоянием человека на пути к совершенству, дабы не показалось случайным и произвольным соображением, должно примечать глубокое сего сходства основание во внутреннем состоянии Аврама и Сары в то время, когда их внешние приключения были толико знаменательны. Их вера как бы уто-

милась своим страдательным состоянием ожидания и *невидения* (Ин. XX. 29), они хотели напитать и подкрепить ее самодействованием. Они не довольны были тем, чтобы внимать обетованиям Господа с упованием и преданностью Его воле, они начинали думать, что могут или должны содействовать своими естественными силами приведению оных в исполнение. От сего внутреннего состояния Аврама и Сары произошло рождение Измаила; и сие внутреннее их состояние отразилось во внешних обстоятельствах его рождения. Таким образом, *проходя сами внутреннее состояние ветхозаветное, они произвели внешнее преображение Ветхого Завета.* Кажется, что сие ветхозаветное состояние Аврама открывается и в происхождении строгого закона обрядов, которое последовало вскоре за рождением Измаила в заповеди обрезания (XVII. 14).

Конец и намерение сих соображений есть то заключение, что как рождение Измаила для Аврама не было исполнением обетования, которого еще надлежало ожидать в Исааке, как Ветхий Завет был только приготовлением к Новому, так жизнь многодеятельная и работная под игом закона не должна быть почитаема христианами сокровищем заслуг и

последним предлогом совершенства; но, проходя сие поприще в терпении и послушании, они должны ждать верою своей свободы в истине, своей жизни во Христе и жизни Христа в себе.

ЗАВЕТ

Б. XVII

Как Аврам уже утомился ходить одною верою, а не видением, как то видно из обстоятельств рождения Измаилова, то Бог, возобновляя *обетование*, дает сему образ завета, соединенного с постоянным *видимым знаком*, который есть *обрезание*. Сей знак делается потомственным, подобно как и обетование.

Если *завет обрезания* сличить с предшествовавшим ему *заветом огненного видения* (XV. 18), то завет обрезания можно почесть дальнейшим объяснением, возобновлением, дополнением и совершением первого завета. В первом образовательные действия или знаме-

ния заветные представляются наиболее со стороны Бога; во втором — со стороны Аврама.

Сказание о завете обрезания раздробляется на следующие части: приготовление к завету (1—3), новое изложение обетования заветного (3—8), изображение видимого завета со стороны Аврама (9—14), изъяснение обетования в отношении к Саре (15, 16), недоумение Аврама (17), ходатайство о Измаиле (18), судьба Исаака и Измаила в особенности (19—22), исполнение завета со стороны Аврама (23, 27).

ПРИГОТОВЛЕНИЕ К ЗАВЕТУ

1. Когда же Авраму было девяносто девять лет от рождения, явился Господь Авраму и сказал ему: Я Бог Всемогущий; ходи пред лицем Моим и будь непорочен; 2. и Я поставлю завет Мой между Мною и тобою, и много, много дам тебе потомков. 3. И пал Аврам на лице свое.

Девяносто девять лет. Время вступления в завет обрезания замечательно по трем отношениям:

в отношении к рождению Измаила. В продолжение тринадцати лет Бог оставлял Аврама в неведении или, что еще тягостнее, в погрешительном гадании о его судьбе;

в отношении к самому Авраму. Девяноста девяти лет от рождения он принял обетование о будущем сыне и подвергнул себя болезненному действию обрезания;

в отношении к Исааку. Обетование о его рождении соединено было с точным назначением времени сего события (21).

Я Бог всемогущий. Указанием на свое всемогущество Бог приготовляет Аврама к последующему затем повелению и обетованию, дабы сей не сомневался в возможности как получить обетование от руки Его, так равно исполнить повеление с Его помощью. Даже некоторым образом упрекает Аврама, который искал естественных средств к исполнению обетования Его.

Ходи пред лицем Моим и будь непорочен. Чем были Енох и Ной (Быт. V. 22. VI. 9), тем Авраму повелевается быть. Впрочем, можно думать, что Бог здесь дает ему не новую для него заповедь, но утверждает его в принятом уже им поведении и предохраняет от падений. Как исполнили патриархи волю Божию, они сами, не обинуясь, сие исповедуют (Быт. XXIV. 40. XLVIII. 15).

И пал Аврам на лице свое. От страха ли пал Аврам или преклонился в знак благоговения и благодарности, разнословят толкователи.

Молчанием Аврама лучше всего изъясняется его внутреннее состояние. Он не отвергает и не подтверждает того, что глаголет Бог: в эту минуту он выше сих действий собственного разума и воли; он предает себя Богу, повергает себя пред Ним и, по выражению Давида, *исчезает во спасение Его* (Пс. CXVIII. 81).

НОВОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ОБЕТОВАНИЯ

Бог продолжал говорить с ним и сказал: 4. Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отец множества народов. 5. И потому отныне ты не будешь называться Аврамом, но да будет тебе имя: Авраам; ибо Я назначил тебе быть отцом множества народов. 6. И возращу тебя много, много; и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя. 7. И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими в роды их, завет вечный, да буду твоим Богом и потомства твоего после тебя. 8. И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, в наследие вечное, и буду их Богом.

Я — вот завет Мой с тобою. Речь сия кажется пресеченною и не в правилах словосочинения. Но сколько она неправильна,

столько знаменательна. В человеке нет ничего ненавистнее, как *я:* в Боге нет ничего величественнее, как *Я.* И в обычаях древности говорить без *я* считалось нужным пред высшими благоприличием, и потому *Я,* по превосходству, приличествует Существу Всевышнему. Итак, краткое слово Я заключает в себе целое вступление к следующей речи: «Я Бог всемогущий, который един есмь все и пред которым все ничто, хощу, повелеваю, обещаю».

Ты будешь отец множества народов. Множество народов, происшедших от Аврама, известно. Достопримечательно, что он именуется не только многих лиц, но и многих народов *отцом* — именем, которое выражает теснейшее родство и означает главу одного семейства. Посему наименование *отца многих народов* в полном своем значении заключает не только то, что потомство Аврама разделится на многие народы, но и то, что многие народы соединятся под ним в единое семейство.

Но да будет тебе имя: Авраам. Переименование в человеческих обычаях иногда означает власть переименующего и назначение переименуемого к новому званию или служению, как, например, *Иосиф* наречен *Цафнат-панеах* (Быт. XLI. 45), *Даниил* — *Белтшацар* (Дан. 1. 7); а иногда соответствует

некоторой уже случившейся перемене состояния, как Ноеминь дала себе имя Мара (Руф. I. 20). Богом даются новые имена человекам также иногда в память особенного происшествия, как *Иакову* дано имя *Израиля* в память борьбы с Богом (Быт. XXXII. 28), а иногда в изъявление особенного их предопределения, как *Симон* наречен *Петром* (Ин. I. 42. Мф. XVI. 18). Сего последнего рода есть имя Авраам, то есть *отец великого множества.*

Имена, имеющие происхождение Божественное, суть великой важности, потому что не суть случайные знаки понятий, как имена просто человеческие. Те суть чувственные отпечатки сущности вещей; они соединены с глубоким познанием вещей; они заключают в себе силу вещей, которая и оказывается тогда, когда произносит их не одними чувственными органами, но всею силою духа.

И цари произойдут от тебя. Еврейские, иудейские, израильские, идумейские, сарацинские и проч. Наконец, от Авраама сам *Царь царей и Господь господей* (Апок. XIX. 16) и поставляемые им цари и священники (Апок. I. 6).

Буду твоим Богом и потомства твоего после тебя. О важности обетования сего нетрудно сделать заключение из того, что в

продолжение одной настоящей беседы Божией с Авраамом, но произносится троекратно (7, 8, 19), и, наконец, относится к Исааку преимущественно пред Измаилом, как главная и существенная принадлежность завета.

Внешний образ или выражение обетования сего делается понятным из сравнения оного с обыкновением идолослужителей присвоять себе и называть своим то мнимое божество, которое они почитают в идолах своего дома, города, страны и от которого почитают себя вправе требовать особенного покровительства. Примером сего служит Лаван (Быт. XXXI. 30). Может быть, мысль и желание усвоять себе богов были безобразным произведением первоначально истинного, но впоследствии поврежденного предания о предопределенном усвоении Божества избранному племени. Бог, противополагая истину заблуждению, открывает Аврааму, что Он точно будет его Богом и его потомства, паче прочих человеков и народов.

И Бог есть Бог Авраама и потомков его:

по имени: Бог Авраамов, Исааков, Иаковлев (Исх. XXIX. 45, 46);

по сохранении истинного богопознания и богослужения в их потомстве;

наипаче же по воплощению. По сему-то в порядке обетовании прежде полагается *завет вечный и вечное наследие земли Ханаанской*, что исполнилось прежде Рождества Христова, а обетование: *буду их Богом*, есть заключение всех обетований.

ВИДИМЫЙ ЗАВЕТ

9. Потом Бог сказал Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. 10. Сей есть завет Мой, который вы должны соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя, чтобы у вас весь мужеский пол был обрезан. 11. Обрежьте край плоти вашей; и сие будет знаком завета между Мною и вами. 12. Осьми дней от рождения да обрежется у вас всякий младенец мужеского пола, рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от вашего племени. 13. Непременно да обрежется и рожденный в доме твоем и купленный за серебро; и завет Мой на теле вашем будет заветом вечным. 14. Необрезанный мужеского пола, который не обрежет края плоти своей (в осьмой день), отсечется душа та от народа своего, (ибо) он нарушил завет Мой.

Обрежьте и проч. Происхождение сего заветного обряда недостойным образом изъясняют те, которые думают, что Авраам сам собою готов был принять обрезание от египтян, а Бог только по снисхождению соделал оное предметом своей заповеди. Обрезание еврейское и египетское, как замечает Ориген против Цельса (L. V), ничего не имеет общего в самом основании своем, подобно как два священнодействия в честь различных божеств. Оныя разнствуют также многими обстоятельствами: евреи совершают обрезание по закону, а египтяне по произволению; евреи подвергаются оному все вообще, а из египтян преимущественно жрецы и желающие заниматься тайными науками; у евреев только мужеский пол, а у Египтян и женский (Serab. L. XVII). У евреев в осьмый день по рождении, а у египтян в тринадцатилетнем возрасте (Ambr. de Abrah. L. II, c. 11). По сему последнему обстоятельству удобнее можно производить египетское обрезание от Измаильтян, потомков Авраама, нежели от египтян Авраамово. Иисус Христос о начале обрезания говорит, что оно есть от отцев, и показывает, что закон обрезания не ниже закона субботы (Ин. VII. 22).

Филон (De circumcis.) почитает убедительными к употреблению обрезания четыре

почерпнутые, как он говорит, из древних толкователей Моисея причины, которые суть следующие: предупреждение некоторой тяжкой болезни; чистота всех частей тела, приличная священному чину; приложение обрезания к сердцу и, наконец, приготовление к деторождению в большем числе. В сих понятиях смешивается еврейское обрезание с языческим и догадка с опытом.

Не удаляя наших исследований от пути указуемого Св. Писанием, мы находим достаточные к учреждению обрезания две причины, или что то же, два истолкования оного: образовательное, или поучительное, о котором и Филон упоминает, и преобразовательное, или пророчественное.

Поучительное знаменование обрезания открывают следующие выражения Св. Писания у Моисея: *сердце необрезанное* (Лев. XXVI. 41), *обрежьте крайнюю плоть сердца вашего* (Втор. X. 16); у Иеремии: *у всего дома Израилева необрезанные сердца* (IX. 26). В речи первомученика Стефана: *жестоковыйные, у которых сердца и уши не обрезаны* (Деян. VII. 51). Но полнее и определительнее излагает образовательное свойство обрезания внешнего Апостол Павел: *это не Иудей, который* таков только *наружно, и это не об-*

резание, которое совершается только *наружно над плотию, но тот Иудей, который* таков в *тайне; и то обрезание,* которое совершается *над сердцем по духу, а не по письмени* (Рим. 11. 28. II. 29). Почему обрезание долженствовало внушать человеку, что он от рождения, по естеству, находится сердцем в нечистоте плоти, подобно как плотию в необрезании; что из сего состояния он должен выйти *совлечением тела греховного плоти* (Кол. II. 11); что действие сего таинственного обрезания должно быть устремлено на те части, от которых раздаются деяния плотские: *на сердце,* отколе *исходят помышления злые, на уши,* коими вносятся и всаждаются в душу соблазны, но которые тяжки для принятия слова Божия; что плод обрезания сего есть вступление с Богом в завет, соединение с Ним в духе и наследие обетований Его.

К изысканию преобразования в установлении обрезания ведет самый союз, в котором оно находится с обетованием Авраама, как видимое знамение завета с его существенным свойством и концем. Знамение сие изъясняет Апостол, когда обрезание Авраама называет *печатию правды веры* (Рим. IV. 11) и когда наше *нерукотворенное обрезание* называет *обрезанием Христовым* (Кол. II. 11). Как неру-

котворенное обрезание верующих в Новом Завете есть Христово, так Христово же долженствовало быть и рукотворенное обрезание верующих в Ветхом Завете: одно духовно и существенно, а другое преобразовательно. И действительно, для чего не обрезывается, например, ухо или другой член тела, общий обоим полам? Для того, без сомнения, чтобы в видимом знамении завета было близкое указание на обетование о благословенном семени, долженствующем произойти от Авраама. Обрезание плоти мужеской есть как бы отрицательное выражение понятия о *семени жены.*

И сие будет знаком завета. Обрезание есть знак трояким образом.

Знак союза. В древности при заключении союзов употреблялись знаки, как, например, войны — копие, а мира — оливный жезл (caduceus) или изображения сих вещей (Vid. A. Gell. L. X, c. 27). Были также знаки, которые носили союзники, дабы узнавать друг друга (Vid. Thomas, de eesseris.). Подобно сему действием обрезания означается вступление в завет с Богом, а состоянием обрезания — неизменность сего завета.

Знак избрания. Вещи, избираемые и отделяемые от других, иногда замечаются знаком или печатью, что делали, например, египет-

ские священники над избираемыми в жертву животными. Так, обрезанием отличаются от прочих *люди, избранные Богом из всех народов* (Втор. VII. 6).

Знак *печати или тайны.* Под печатью скрывается тайна письма: так, под видимым знамением обрезания скрывается тайна веры и благодати.

Осьми дней. Осьмой день по рождении младенца, по замечанию Аристотеля (De animal. L. VII, с. 12) важен потому, что до исполнения семи дней нельзя увериться в его жизненности. В Св. Писании вообще седьмое число представляется таинственным числом совершения, и вещи, не достигшие в сие число, почитаются несовершенными, почему и животные не могли быть приносимы Богу прежде исполнения семи дней от их рождения (Исх. XXII. 30).

Осьмой день обрезания, может быть, назнаменует обновление человеческого естества Воскресением Христовым в *полноте седмицы,* или в первый по седьмом день, и также, может быть, очищение всего мира в течение великих семи дней Божиих.

Мужского пола. Пол женский не исключается от завета, но входит в него своим рождением от обрезанных и обрезанием рожденных от себя. Сим назнаменуется то, что завет-

ное семя, спасающее мужа и жену, есть не жена, но муж.

Рожденный в доме и купленный. Обрезание рабов и иноплеменных предписывается, вероятно, потому, что необрезанные в доме обрезанных сделались бы предметом или отвращения, или соблазна для сынов завета. Но может оно иметь также и преобразовательное знаменование — то, что в завете Бога с Авраамом заключается спасение всех народов, родов и состояний.

Спрашивается: мог ли господин обрезать раба против его воли? Маймонид (De circumcis. L. I, c. 6) в разрешение сего полагает, что раб должен был или принять обрезание, или, в случае несогласия на сие, быть продан иному господину.

Завет Мой на теле вашем будет заветом вечным. Завет называется здесь вечным так же, как вечным называется иногда закон, то есть под условием воли законодателя и известного состояния подзаконных.

Отсечется душа та от народа своего. Отсечение необрезанных, по различным мнениям иудейских и христианских толкователей, означает лишение жизни вечной, преждевременную смерть, бесчадие, смерть по суду гражданскому, отлучение.

Одни подвергают сему осуждению родителей, которые не обрезывают своих сынов; а другие — сих самых сынов, если они, пришедши в возраст, не исполнят опущенного родителями.

Отсечение души от народа своего, по употреблению сего выражения в Св. Писании, знаменует наказание Божественное (Лев. XVII. 10. XX. 5. 6. XXIII. 29. 30). Действительно, иногда Бог видимо изъявлял гнев свой за небрежение о законе обрезания, как случилось с Моисеем (Исх. IV. 24—26). Впрочем, с понятием нарушения завета всего ближе соединяется отлучение от общества верующих и лишение прав на обетования завета.

В обычаях иудеев было, что и те, которые получили обрезание, но после восьмого дня, уже не равнялись с обрезанными в восьмой день (Флп. III. 5. Orig. contra Gels. L. V). От сего, может быть, мнения произошло, что семьдесят толковников после слов, *который не обрежет края плоти своея*, в переводе своем прибавили: *в день осьмый*.

ОБЕТОВАНИЕ САРЕ

15. Бог сказал также Аврааму: Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет имя ей

Сарра. 16. Я благословлю ее и дам тебе от нее сына; благословлю ее, и произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее.

По еврейскому произношению первое имя супруги Авраамовой есть Сарай (שׂרי), а второе (שׂית). Первое, по толкованию Иеронима (Trad. Heb.), знаменует: *госпожа моя,* то есть госпожа одного только дома; второе — госпожа вообще. Но соответственнее с именем Авраама имя Сарры разложить можно так: המון שׂרת *Сарафгамон,* то есть *госпожа множества.*

НЕДОУМЕНИЕ АВРААМА

17. Тогда Авраам пал на лице свое, и рассмеялся, и сказал: неужели от столетнего будут дети? и Сарра, будучи девяноста лет, неужели родит?

Сей смех и недоумение Авраама осуждают св. Златоуст (Hom. XL. in Gen.) и Иероним (Contra Pelag. L. III), и первый из них присовокупляет, что следствием сего смеха были страдания племени Авраамова во Египте. Однако Патриарха оправдывает против осуждения сего само слово Божие, когда приписывает *ему веру оправдывающую* (Быт. XV. 6), *не изнемогающую, несмотря на то, что плоть уже омертвела* (Рим. IV. 18—22).

Толковники халдейские смягчают знаменование слова *рассмеялся*. У Онкелоса читается: *возрадовался*. У двух других толковников: *изумился*. Блаженный Августин в поступке Авраама находит *улыбку радости, а не усмешку* неверия (De civ. Dd L. XVI, c. 26). Догадываются, что к сему изречению книги Бытия применено изречение Иисуса Христа, когда Он говорит, что Авраам, видев его день, *возрадовался* (Ин. VIII. 56).

Отнюдь не странно, а весьма естественно то, что чувствование радости из простого сердца изливается смехом и благоговейное удивление выражается языком недоумения.

ХОДАТАЙСТВО О ИЗМАИЛЕ

18. И сказал Авраам Богу: благоволи, да живет пред лицем твоим Измаил.

Жить пред лицем Божиим на языке священном значит наслаждаться благоденствием и долгоденствием под особенным покровом Промысла (см. подобное выражение 1 Цар. 11. 30 и сл.).

Но что побуждает Авраама просить сего Измаилу?

Может быть, недоверчивость к обетованию о Исааке, коего рождение представлялось неестественным.

Может быть, опасение, чтобы новое обетование о сыне Сарры не было соединено с отвержением сына Агари, которого самое зачатие оказалось теперь неблагословенным. Авраам же, как отец, обязан был пещися и о Измаиле как о сыне своем. Вера доброжелательна.

Может быть, смирение и благоговение Авраама, объятого Божиими благодеяниями так, что чувствование их величия изобразилось как бы желанием их уменьшения. «Стоит ли бедный столетний старец, — говорит он, — того, чтоб изменять течение природы для дарования ему сына?»

СУДЬБА ИСААКА И ИЗМАИЛА

19. Но Бог сказал: точно родит тебе сына Сарра, жена твоя; и ты наречешь ему имя Исаак; и Я поставлю завет Мой с ним и с потомством его после него, завет вечный. 20. О Измаиле же ты услышан; вот, Я благословлю его, и возращу его, и дам ему потомков много, много; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ. 21. Но завет Мой поставлю с Исааком, которого родит тебе Сарра в сие самое время в следующем году. 22. И окончил Бог разговор свой с Авраамом и восшел от него.

Точно. Сим словом начинается ответ Божий на недоумение Авраама и ходатайство о Измаиле; и оное показывает, что Бог не нашел в словах его никакого предосудительного пререкания воли Своей: не отвергая его чувствований, Он благоволил только прекратить его изумление, подтвердить и объяснить Свое предречение.

Исаак. Значит: *рассмеется*, или, по разуму, в каком употреблено сие слово выше в сказании о Аврааме, *возрадуется.* Такое знаменование имени Исаака есть *воспоминательное*, в отношении к чувствованию Авраама при обетовании о нем; *пророчественное*, ибо то же обстоятельство *смеха* или *радости* возобновляется при последующем откровении Сарре (XVIII. 12) и по рождении Исаака (XXI. 6); *таинственное*, поелику относится к вере и любви Авраама, по которым *он рад был* видеть день Христов и, видев, *возрадовался.*

И Я поставлю завет Мой с ним. Не разумеется здесь один внешний завет обрезания, ибо в сем завете находился и Измаил, однако Бог не обещает и с ним поставить завет Свой, а только с Исааком (21). Итак, завет Божий с Исааком есть тот *вечный завет*, который, обветшав во Израиле, обновлен во Христе, в

котором Бог помянул милость свою к *Аврааму и семени его до века* (Лк. I. 54. 55).

Вообще, изображенные здесь два благословения, *Исааково* и *Измаилово*, разнствуют между собою как обетования благодатные, духовные, вечные и дары естественные, земные, временные.

Двенадцать князей. Событие сего благословения Моисей показывает ниже (XXV. 13—16). Двенадцать начальников колен Измаильских соответствуют двенадцати патриархам Израильским. Сие равночислие показывает, что мера благословений видимых не всегда означает меру даров внутренних. Два потомства Авраамовы подобны двум прекрасным цветам, из которых один есть пустоцвет, а другой исполнен силою жизни и, увядая, оставляет плод, который дает пакибытие корню и цветам.

В сие самое время в следующем году. То есть ровно через год.

ИСПОЛНЕНИЕ ЗАВЕТА

23. И взял Авраам Измаила, сына своего, и всех рожденных в дому своем и всех купленных за сребро свое, весь мужеский пол дома Авраамова; и обрезал край плоти их в тот

самый день, как сказал ему Бог. 24. Аврааму было девяносто девять лет от рождения, когда он обрезал край плоти своей. 25. А Измаилу, сыну его, было тринадцать лет от рождения, когда обрезан край плоти его. 26. В тот же самый день обрезаны были Авраам и Измаил, сын его; 27. и с ним обрезан был весь мужеский пол дома его, рожденные в доме и купленные за сребро у иноплеменников.

В тот самый день. То есть в тот же день, в который явился Бог и открыл Аврааму закон обрезания, Авраам и совершил повеленное Богом. Сия поспешность в исполнении воли Божией тем достойнее удивления, что откровение и не назначало времени обрезания для Авраама, но только для новорождаемых в его племени. Поспешность в случаях трудных, но соединенных с известною и священною обязанностью, есть благоразумная предосторожность против недоумений и препятствий.

А Измаилу, сыну его, было тринадцать лет и проч. В сем же возрасте обрезывались и Аравляне, потомки Измаила, как пишет Флавий (Antiq. I. I, с. 11.); то же время, по большей части, наблюдают и турки.

Весь мужеский пол дома его. И здесь нельзя не удивиться благоустройству дома Авраамова и послушанию его домочадцев и рабов. Ни

один из них не воспрекословил совершению над собою обряда болезненного и, с первого взгляда, весьма странного. С толикою силою вера и духовное помазание действует на все окружающее и все покоряет себе.

* * *

Как в Измаиле представлено состояние ветхозаветное и рабское по закону, то в новом обетовании о Исааке, паче прежних ясном и близком к событию, можно видеть ближайшее приготовление человека к состоянию новозаветному, к рождению в свободу чад Божиих.

Авраам, по всем признакам, еще надеется на события обетования на Измаиле, как Бог предрекает ему рождение Исаака и в нем исполнение Своих высоких обетований. Так еще в то время, когда человек опирается на дела закона и на них утверждает свое упование, Бог иногда является из глубины души его некоторыми предчувствиями, некоторыми откровениями высшей внутренней жизни, дая ему усматривать, далее смешения природы и благодати, чистое состояние благодати.

Авраам в состоянии омертвения плоти с изумлением слышит предсказание о рождении от него сына: человек, изнемогающий

среди трудов о исправлении своей внешней жизни, с изумлением узнает, что внутренняя должна утвердиться на ее развалинах.

Авраам при обетовании о Исааке молит Бога о Измаиле: слабый человек, и при начатках жизни по вере еще заботится, чтобы не погибли дела его, и старается поставить их во внимание Божества.

Бог, по ходатайству Авраама, не отвергает Измаила, но завет вечный поставляет с Исааком: Бог не отвергает дел закона, которым помоществует и за которые предстательствует вера; но к вечному с Собою соединению предопределяет только благодатно насаждаемую в душе внутреннюю жизнь веры и любви.

Печатию обетования о Исааке и залогом его рождения Бог полагает на Аврааме новое имя его и обрезание. Совершаемый в жизнь духовную также получает новое имя, то есть новую жизнь, новое свойство, которым он отпечатлен, и новое высшее назначение в действовании. Ближайшее приготовление к возрождению также есть обрезание: обрезание сердца, ушей, безысключительное обрезание всего плотского, усечение всего, что возбуждает собственную деятельность по стихиям мира, а не по Христе, — всего, что питает и укрепляет более внешнюю и есте-

ственную, нежели духовную и благодатную жизнь.

Благословенный плод веры и обетования нарицается *Исааком*, то есть *радостию*: самое знаменательное наименование плода духовного, жизни внутренней также радость (Гал. V. 22), и *радость в Духе Святом* (Рим. XIV. 17).

БОЖЕСТВЕННОЕ ПОСЕЩЕНИЕ С ПОСЛЕДНИМ ПРЕДРЕЧЕНИЕМ О РОЖДЕНИИ ИСААКА

Б. XVIII. 1—15

За ясным и определительным предсказанием о рождестве Исаака, сделанным Аврааму при установлении завета обрезания, следует новое откровение того же самого содержания. Особенное намерение сего повторения есть — наставить в обетовании Сарру, подобно как прежде наставлен был Авраам. Должно думать, что для нее было Богоявление сие первое. По сему-то Бог славу своего явления скрывает под простым образом человеков-странников и

более дает узнать Себя Аврааму, нежели ей, что нетрудно усмотреть из повествования Моисеева.

В порядке сего повествования Моисей показывает сперва вообще содержание повествования, что это есть Богоявление (1). Потом образ Богоявления, или действия Бога в человеческом виде (2—8), наконец, предмет Богоявления, то есть самое откровение о Исааке (9—15).

СОДЕРЖАНИЕ СЛЕДУЮЩЕГО ПОВЕСТВОВАНИЯ

1. Опять явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел у дверей шатра, во время зноя дневного.

Писатель находит нужным предварить читателя, что здесь повествуется о явлении Самого Бога, поелику в последующем сказании представляются сперва *три мужа* (2), потом, в тех же самых лицах, Господь (22) и *два Ангела* (XIX. 1), и потому можно было бы сомневаться, кто посетил Авраама.

Но поелику и явления Самого Бога могут быть различны и различно понимаемы, то сим общим примечанием Моисея не совершенно предупреждается исследование и

разногласие толкователей о трех посетителях Авраама в особенности.

Святый Амвросий полагает, что то были три лица Св. Троицы[18].

Блаженный Августин не сомневается, что то были три Ангела сотворенные, в которых Бог присутствовал и познан был только как в своих пророках[19].

Св. Иустин[20], Ириней[21], Тертуллиан[22] и Златоуст[23] признают в числе трех двух Ангелов сотворенных и второе Лице Святой Троицы. Мнению Амвросия, по-видимому, благоприятствует то, что Авраам поклоняется и говорит *трем* как *одному* (3), но сие было тогда, как Патриарх еще почитал своих посетителей простыми странниками, а потому и речь его должна относиться не к трем вообще, но к одному между ними первенствующему. Подобным образом говорит и Лот к двум своим посетителям (XIX. 18.19). Но они сами говорят о себе множественно (XIX. 13).

Мнение Блаженного Августина, по большей части, одобряют новейшие толкователи, подкрепляя оное приложением к настоящему случаю сказанного Апостолом, что *страннолюбием некоторые оказали гостеприимство Ангелам, не ведая того* (Евр. XIII. 2). Но сей довод отклоняется тем, что слова Апостола

могут быть отнесены к Лоту, и что он говорит о посещении Ангелов, умалчивая о посещении Божием, дабы представляемый им для подражания пример не показался слишком высоким и недосягаемым.

К преимуществу последнего мнения, весьма ясно различаются посетители Авраама в следующих словах: два *мужа обратились и пошли оттуда в Содом; Авраам же еще стоял пред лицем Господа* (XVIII. 22). Под именем *Господа* в особенности познается Сын Божий, когда Авраам называет Его *Судиею всея земли,* но сим именем убеждает Его к милосердию (24), ибо таковой *суд весь отдан Сыну Божию* (Ин. V. 22). Два другие лица узнаются более из наименования *Ангелов* (XIX. 1) и сами себя открывают Лоту в качестве *посланников Господа* (XIX. 13).

На вопрос о причине троичного числа, в котором Бог явился Аврааму, ответствуют иудеи, что один из явившихся был провозвестник рождения Исаака, другой — избавитель Лота, третий — совершитель суда над Содомом. Но сие разделение неосновательно, по крайней мере, в отношении к двум последним; потому что сии оба вместе приписывают себе истребление Содома (XIX. 13) и оба вместе спасают Лота с его семейством (15 и сл.).

Обыкновение Церкви представлять на иконах тайну Святой Троицы в образе трех Ангелов, явившихся Аврааму, показывает, что благочестивая древность точно в *числе* сих Ангелов полагала символ Св. Троицы, ибо, впрочем, в лицах их нельзя искать сего символа, поелику Бога Отца и Бога Духа Святого никогда никто не представлял в образе Ангелов. Сие толкование мамврийского Богоявления должно быть весьма древнее, ибо и символические иконы в Церкви древнее исторических.

Сидел у дверей шатра. Сими словами повествователь дает разуметь, по какому случаю Бог явился в образе странников. Авраам, по своему страннолюбию, несмотря на зной дня, сидит у шатра своего, желая увидеть путешественника, которому бы мог оказать гостеприимство.

ОБРАЗ БОГОЯВЛЕНИЯ

2. Он возвел очи свои и посмотрел, и вот, три мужа стоят против него. Он увидел, и побежал им навстречу от дверей шатра, и поклонился до земли. 3. И сказал: Государь мой! если я обрел благоволение пред очами твоими, не пройди мимо раба твоего. 4. Позвольте принести немного воды и омыть ноги

ваши; и отдохните под сим деревом. 5. А я принесу хлеба, чтобы подкрепить сердца ваши; потом пойдете: ибо для того и проходите вы близ раба вашего. Они отвечали: сделай так, как говоришь. 6. И поспешил Авраам в шатер к Сарре и сказал: поскорее замеси три меры крупчатой муки и сделай пресные хлебы. 7. Побежал также Авраам к стаду, и взял тельца молодого и тучного, и дал отроку, который и поспешил приготовить его. 8. И взяв масла и молока и тельца приготовленного, поставил пред ними; а сам стоял пред ними под деревом, и они ели.

И се три мужа стоят против него. Стояние на пути близ дома было в обычаях древности скромным прошением гостеприимства (Odys. A, v. 103).

И поклонился до земли. Поклонение сие относится не к Богу, Которого Авраам еще не узнал, но к странникам, по обычаю страны и времени. Точно так же Лот поклонился Ангелам (XIX. 1) и Авраам — сынам Хетовым (XXIII. 7).

Если я обрел благодать пред очами твоими, не пройди мимо раба твоего. Силу сего приглашения точно изображает древнее гостеприимное приветствие российское: *милости просим.* Благочестивая любовь к ближнему,

разделяя с другими дары Божии, не думает, что сим оказывает свою благодать и милость другим, но почитает сие благодатью и милостью других к себе.

Омыть ноги ваши. У древних первым действием гостеприимства было омовение ног (XIX. 2) и совершалось наипаче перед столом (XXIV. 32, 33. Суд. XIX. 21). Обыкновение сие продолжалось до времен апостольских (1 Тим. V. 10). Обитатели жарких стран знают цену сего угощения.

Принесу хлеба. Авраам менее обещает, нежели сколько исполнит.

Для того и проходите вы близ раба вашего. Страннолриимец указывает на благоприятный случай как на дело Промысла, дабы оправдать и подкрепить свою просьбу.

Три меры. Еврейское в сем месте имя меры есть סאה третья часть *ефы.* Три таких меры составляют более 30 фунтов нашего веса (Cumberl. et Bernard, de mensuris et ponderibus veterum). Из сего Флери (в книге Нравы Израильтян) заключает, что в древние времена люди употребляли вообще большее количество пищи, нежели ныне. Но, может быть, предлагать большое количество пищи одного рода было между приличиями угощения, подобно как ныне вместо того требуется множество

яств разнородных. Так, Иосиф за своим столом дал Вениамину в пять крат большую часть, нежели прочим братьям (XLIII. 34).

Пресные хлебы. מצות *εγκρυφιας.* Род хлеба, который и ныне пекут в Аравии на горячем песке, под пеплом и углями (Trevenot. Itiner. Orienet. L. II. c. 32).

И они ели. Ионафан прелагает сие так: *казалось ему, что они вкушали.* В самом деле, к чему служила существам духовным пища телесная? Ангел, явившийся Маною, отрекся от нее (Суд. XIII. 16). Ангел Товиин также говорит о себе, что он *не ел* и *не пил,* а показывал только *видение* сих действий (Тов. XII. 19). Но Блаженный Августин (Serin. 362. de Resurr) допускает, что Ангелы, так же как человеки, могут принимать пищу, с тем различием, что сии по нужде, а те по произволению. Для прекращения недоумения довольно сказать, что Ангелы, или вообще духовные существа, поколику могут принимать тело, потолику же могут принимать и телесную пищу.

САМОЕ ОТКРОВЕНИЕ

9. И спросили у него: где Сарра, жена твоя? Он отвечал: здесь, в шатре. 10. И сказал первый из них: непременно буду я у тебя

опять в это же время, и будет сын у Сарры, жены твоей. Сарра слышала сие сквозь двери шатра, которые были за ним. 11. Авраам же и Сарра были стары и в летах преклонных; и обыкновенное у женщин у Сарры прекратилось. 12. Итак, Сарра внутренне рассмеялась, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар. 13. Но Господь сказал Аврааму: для чего это рассмеялась Сарра, сказав: неужели я подлинно рожу, когда я состарилась? 14. Есть ли что трудное для Господа? В назначенный срок буду я у тебя в это же время; и будет у Сарры сын. 15. Сарра же не призналась, а сказала: я не рассмеялась. Ибо она пришла в страх. Но Он сказал: нет, ты рассмеялась.

В это же время. С еврейского буквально: *как время жизни.* Чтоб изъяснить сие выражение, толкователи прилагают понятие жизни то к Аврааму и Сарре, то к сыну, им обещаемому, то к самим посетителям их. Но должно признать в сих словах идиотизм еврейского языка, который разрешается так: *в то же самое время в продолжении жизни,* то есть чрез круглый год (4 Цар. IV. 16, 17).

В истории Авраама не видим, чтобы Бог действительно чрез год после сего явления Своего паки посетил его подобным образом.

Некоторые сие второе посещение полагают в событии обетования, то есть в рождении Исаака. Но можно здесь сказать о ветхозаветной истории то же, что сказал Иоанн о Евангелии (XX. 30): *Много и других чудес сотворил Бог пред избранными своими, которые не описаны в книгах сих; сие же написано, дабы вы веровали.*

Рассмеялась. Сей смех Сарры не столь невинен, как смех Авраама в подобном прежде сего случае. Ее смех, истолкованный Самим Богом: *неужели я подлинно рожу?* и Самим Богом осужденный: *есть ли что трудное для Господа?* — без сомнения, вместе с удовольствием заключал в себе и недоверие к предсказанию. Одно то может служить ей в извинение, что она в сие время еще не довольно узнала Предсказывающего, почему и убоялась Его уже после своего проступка.

Господин мой. То есть супруг. Сие выражение почтения жены к мужу Апостол представлял в образец женам своего времени (1 Пет. III. 6).

Я не рассмеялась. По-видимому, Сарра противоречит сим поступком самой себе и своему дознанию. Она страшится, потому что познает Сердцеведца, и между тем желает укрыть от Него свое сердце. Но сие противоре-

чие исчезает, если припишем ей намерение не столько прикрыть, сколько исправить свою погрешность. Она не только удерживает свой смех, но и желает, чтобы его совсем не было. Она как бы говорит: *верую, помоги моему неверию.*

ПОГИБЕЛЬ СОДОМА И СОПРЯЖЕННЫЕ С НЕЮ ПРИКЛЮЧЕНИЯ ЛОТА

Б. XVIII. 16 – XIX

Повествование о погибели Содома и сопряженных с нею приключениях Лота вводится в историю Авраама как часть ее. Оно и действительно принадлежит к ней, потому что особливым образом открывает Божие к Аврааму благоволение как в том, что судьба Содома предварительно ему была показана, так и в том, что Лот для него извлечен из пропасти (XIX. 29).

Подробности сего повествования суть следующие: откровение Аврааму о судьбе Содома (XVIII. 16 – 21), молитвенный разговор Авраама с Богом о путях право-

судия и милосердия (22—32), гостеприимство Лота (XIX. 1—3), крайность развращения Содомлян (4—11), последний опыт проповедания о приближающемся суде (12—14), изведение Лота из Содома (15—17), сохранение Цоара его ради (18—23), казнь Содома (24, 25), несчастие жены Лотовой (26), заключение повествования (27—29), прибавление о потомстве Лота (30—38).

ОТКРОВЕНИЕ О СОДОМЕ

16. Потом мужи оные встали и обратились оттуда к Содому; Авраам же шел с ними, провожая их. 17. Тогда Господь сказал: утаю ли Я от Авраама (раба моего), что хочу делать? 18. От Авраама непременно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земные. 19. Ибо Я стал знать его ради того, что он заповедает сынам своим и дому своему после себя ходить путем Господа и быть добрыми и справедливыми, да исполнит Господь над Авраамом, что сказал о нем. 20. И сказал Господь: велик вопль Содомский и Гоморрский, и грехи их очень тяжки. 21. Пойду посмотреть и узнать, довершилось ли у них то, о чем восходит ко Мне вопль, или нет?

Провожая их. Хотя Авраам, без сомнения, узнал Господа из Его беседы, однако и провождает Его так же, как принял, то есть как странника. Он делает сие из благоговения и послушания подобно тому, как подданные царю, явившемуся под чужим именем и в вид неизвестного, не дерзнули бы воздать царских почестей.

Тогда Господь сказал. Следующая речь Божия содержит в себе три вещи: приготовление Авраама к откровению (17), побудительную причину откровения (18, 19) и самое откровение о Содоме (20, 21).

Утаю ли и проч. Бог предваряет Авраама о последующем откровении Своей воли так как бы не мог утаить ее от него. Такова есть близость людей облагодатствованных к Богу. Он как бы не имеет для них тайны (Пс. XXIV. 14). Его воля как бы естественно отражается в душе, Ему преданной.

От Авраама непременно произойдет и проч. При благоволении Божием решительная и особенная причина, по которой открывается Аврааму судьба Содома, заключается в том, что от него должен произойти благословенный народ. Таким образом, намерение откровения сего есть: предать памяти будущих родов приключение Содома чрез такой на-

род, в котором бы оно долее и вернее было известно, и предать так, чтобы оно не казалось делом случая, но предуготованным действием суда Божия, предшествуемого долготерпением и сопутствуемого милосердием.

Ибо Я стал знать его ради того, что он заповедает сынам своим и дому своему после себя.

Познание означает здесь *избрание* (Ам. III. 2). Продолжая изъяснять причину последующего откровения, Бог указует и на причину первоначального избрания Авраама, которую полагает в предуведении (Рим. VIII. 29).

Ходить путем Господа и быть добрыми и справедливыми. В сем, собственно, состоит предмет благодатного предуведения и основание избрания. *Путь Господа* есть путь *закона и любви* (Втор. VIII. 6. X. 12). *Доброе и справедливое,* или, буквально с еврейского, *правда и суд,* также объемлют все обязанности человека, благоугождающего Богу с таким, как кажется, различием, что под именем *правды* заключаются в особенности обязанности к Богу (Быт. XV. 6. Лк. I. 6.), а под именем суда — обязанности к ближним (Ис. I. 17).

Вопль Содомский. Приличное сему месту знаменование слова *вопль* можно вывести из соответствующего ему здесь слова *грехи* и также из противополагаемого ему слова *прав-*

ды у Исаии (V. 7). Но каким образом и какие особенно *неправды* и *грехи* составляют *вопль?* Вопль к Богу приписывается в Св. Писании крови Каина (Быт. IV. 10), нищим (Пс. IX. 13. Иов. XXXIV. 28), мученикам (Апок. VI. 10). Посему *вопль Содома* означать может вопль угнетенной беззакониями Содомлян невинности, чего пример видим в Лоте, который, *живя между ними, тем, что видел и слышал, ежедневно терзался в доброй душе своей* (2 Пет. II. 8). Иначе *вопль* греховный *к Богу* может означать такой разврат, который, испровергая самые основания благочестия и благонравия, самые права природы, не может быть исправлен человеческими и естественными средствами, но призывает мстительную руку Божию. Отсюда известное в Церкви наименование *грехов вопиющих.*

Пойду посмотреть и узнать, довершилось ли и проч. То есть достиг ли уже Содом *крайней* степени своих беззаконий, и его растление так ли уже совершенно, что и долготерпение бесполезно, и исправление невозможно (1 Цар. XX. 33).

Дабы согласить испытательное посещение Содома с Божиим всеведением, должно вообразить, что Бог, в оправдание судеб Своих и в наставление родов будущих, благоволит от-

крыть Аврааму, с одной стороны, крайнее нечестие Содомлян, с другой — *Свое* долготерпение и, наконец, осуждение праведное. В Его воле состоит изъяснить все сие или словами человеческого языка, или другими внятными знамениями. Итак, Он избирает для сего чувственное действие испытательного посещения, которое для имеющих простые о Божестве понятия знаменательнее словесных объяснений. Чувственное посещение Содома нужно было также для избавления Лота, а принятый Богом вид невидимости имел еще то отношение к Аврааму, что вызывал его к ходатайству за Лота, которое и видно в продолжении сего разговора.

МОЛИТВЕННЫЙ РАЗГОВОР О ПУТЯХ ПРАВОСУДИЯ И МИЛОСЕРДИЯ

22. Между тем два мужа обратились и пошли оттуда в Содом; Авраам же еще стоял пред лицем Господа. 23. И приблизился Авраам, и сказал: неужели Ты погубишь праведного с нечестивым? 24. Может быть, найдется в этом городе пятьдесят праведников? неужели погубишь и не пощадишь места того для пятидесяти праведников, находящихся там? 25. Не может быть, чтобы Ты сделал такое

дело, чтобы Ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым; не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли неправосудно? 26. Господь сказал: если Я найду в городе Содоме пятьдесят праведников, Я для них пощажу все место сие. 27. Авраам сказал в ответ: осмелюсь я теперь сказать Господу, несмотря на то, что я прах и пепел. 28. Может быть, до пятидесяти праведников недостанет пяти? неужели за недостаток пяти Ты истребить весь город? Он сказал: не истреблю, ежели найду там сорок пять праведников. 29. Авраам, продолжая с ним речь, сказал: может быть, найдется там сорок праведников? Он сказал: не сделаю того и для сорока праведников. 30. После сего Авраам сказал: да не прогневается Господь мой, если я еще скажу, может быть, найдется там тридцать праведников? Он сказал: не сделаю того, если найду там и тридцать. 31. Авраам сказал: осмелюсь я еще сказать Господу: может быть, найдется там двадцать праведников? Он сказал: не истреблю и для двадцати. 32. Авраам сказал: да не прогневается Господь мой, если я скажу еще однажды: может быть, найдется там десять праведников? Он сказал: не истреблю и для десяти. 33. И отошел Господь по

окончании разговора с Авраамом; Авраам же возвратился в свое место.

Авраам же еще стоял пред лицем Господа. Онкелос думает, что Авраам стоял пред Богом в молитве. Действительно, *стоять пред лицем Божиим* иногда значит молиться (Иер. XV. 1). Но слово *еще* показывает, что писатель говорит здесь просто о продолжавшемся чувственном предстоянии Авраама Богу явившемуся.

И приблизился Авраам. Или из благоговения стоял он до сего времени в некотором отдалении от Господа; или несколько времени колебался, открыть ли свои чувствования, между тем как Господь казался отходящим.

Неужели Ты погубишь праведного с нечестивым? Сей и последующие вопросы Авраама не должно принимать за простое действие любопытства, испытующего судьбы Божии, поелику в таком случае ни один из них не был бы достоин ответа Божия. Все они имеют знаменование молитвенное о помиловании грешных ради праведных. В особенности Авраам имеет здесь в мыслях Лота, который после и спасен по его молитве (XIX. 29) Не произносит же имени его или потому, что сознает дерзость своего ходатайства, или потому, что полагается на всеведение Господа.

Может быть, найдется в этом городе пятьдесят праведников? Авраам не упоминает здесь о младенцах, хотя и сии побуждают иногда Бога к милосердию, как видим в пророчестве (Ион, IV. 11). Из сего вновь можно примечать, что предмет его ходатайства есть наипаче Лот.

Может быть, до пятидесяти праведников недостанет пяти и проч. То есть ежели пятьдесят праведников спасли бы город, но в нем находится только сорок пять, то неужели недостаток пяти делает такую разность, что решит судьбу целого города к его погибели?

И отошел Господь. Неизвестно, Авраам ли прекратил свои молитвенные вопрошения, воображая, что в Содоме, конечно, найдутся десять праведников, или Бог прервал свою с ним беседу Своим отшествием. Дабы она не казалась неоконченною, должно приметить, что дополнением ее служат самые приключения Содома и Лота.

ГОСТЕПРИИМСТВО ЛОТА

XIX. 1. Между тем два Ангела пришли в Содом в сумерки, когда Лот сидел у ворот содомских. Лот увидел, и встал навстречу им, и поклонился лицем до земли. 2. И сказал:

государи мои! пожалуйте, зайдите теперь в дом раба вашего, и ночуйте, и умойте ноги ваши, и, встав поутру, пойдете в путь свой. Но они сказали: нет, мы ночуем на улице. 3. Он же сильно упрашивал их, и они зашли к нему, и пришли в дом его. Он сделал им угощение и испек пресные хлебы: и они ели.

Лот сидел у ворот содомских. Врата у древних были местом старейшин и дел общественных и частных (Быт. XXXIV. 20. Втор. XXI. 19. Руфь. IV. 1). Посему раввины думают, что и Лот был в числе судей содомских. Но сие не согласно с повествованием Моисея (9). Вероятно, что Лот находился у городских ворот, ища случая оказать странноприимство.

Нет, мы ночуем на улице. Ангелы на время скрывают свое намерение посетить Лота, дабы тем более открыть его усердие. Подобный пример имеем в самом Иисусе Христе (Лк. XXIV. 28, 29).

КРАЙНОСТЬ РАЗВРАЩЕНИЯ СОДОМЛЯН

4. Еще не легли они спать, как городские жители, Содомляне, от молодого до старого, весь народ со всех концов города, окружили дом, 5. и стали звать Лота, и сказали ему: где люди, пришедшие к тебе в эту ночь? выведи

их к нам, мы познаем их. 6. Лот вышел к ним из дома и, заперши за собою двери, 7. сказал: пожалуйте, братия, не делайте зла. 8. Вот у меня две дочери, которые не знают мужа; выведу лучше я их к вам, делайте с ними что вам угодно, только не делайте того с сими людьми, ибо они для сей безопасности и пришли под кров дома моего. 9. Но они сказали: поди ты сюда! И сказали: неужели один пришлец, пришедший сюда, может судить нас? За это мы хуже сделаем с тобою, нежели с ними. И наступали на сего человека, на Лота, с насилием и подошли, чтобы выломать двери. 10. Тогда гости простерли руки свои, и взяли Лота к себе в дом, и двери заперли, 11. а людей, бывших за дверьми дома, поразили слепотою, так что они измучились, искав дверей.

Слова: *весь народ*, конечно, не могут быть здесь приняты в точном и полном знаменовании. Означается ими многочисленное смешанное скопище. Впрочем, столь невероятное устремление зверской толпы на двух странников изъясняется надеждою ненаказанности. Из слов Содомлян к Лоту (9) видно, что суд общественный и права гражданские могли еще полагать некоторые пределы взаимным их бесчиниям; зато там, где не стра-

шились закона гражданского, они попирали права человечества и природы.

Вот, у меня две дочери и проч. Св. Златоуст (In Genes. Horn. 43) говорит, что сей поступок Лота выше всякого странноприимства. Но некоторые новейшие толкователи осуждают оный, полагая, что для отвращения злодеяния не должно подавать совет на другое злодеяние, ниже спасать невинность погибелью невинности (Calm. in h. I). Дабы дать сему поступку истинную цель, должно приметить раздельно, что Лот вместо большего преступления предлагает Содомлянам меньшее, так, как бы кто разбойнику, покушающемуся на человекоубийство, для уменьшения зла предложил довольствоваться грабительством; что дочерей своих он подвергает только несчастию, а не преступлению, ибо насилие не может нарушить целомудрия; что права гостеприимства, особенно важные в древности, и вообще любовь к ближнему оправдали бы его, если бы он пожертвовал своею жизнию за невинных пришельцев, вверивших себя его дому; на том же основании он жертвует семейственною честию; что он мог надеяться столь нечаянным и отважным предложением совсем отвратить всякое злодеяние, поелику его семейство находилось в Содоме под защитою

прав гражданских, которые были еще несколько уважаемы беззаконниками. При всем том должно признать первую погрешность, или грех Лота в том, что он жил и располагался вступить в родственные связи в таком народе, которого разврат не мог быть ему неизвестен.

Поразили слепотою. Сие не было лишение зрения, но некоторый беспорядок ощущений и воображения, препятствовавший различать и узнавать предметы, подобно как сие случилось с войском сирийским по молитве Елисея (4 Цар. VI. 18—20).

ПОСЛЕДНЯЯ ПРОПОВЕДЬ СПАСЕНИЯ В СОДОМЕ

12. Наконец гости сказали Лоту: кто у тебя есть еще здесь? Зять ли, сыновья ли твои, дочери ли твои, и кто бы ни был у тебя в сем городе, всех выведи из сего места. 18. Ибо мы тотчас истребим сие место, потому что велик отсюда вопль к Богу, и Господь послал нас истребить оное. 14. И так Лот пошел и говорил с зятьями своими, которые брали было за себя дочерей его, и сказал: встаньте, выйдите из сего места, ибо Господь тотчас истребит сей город, но зятьям его показалось, что он шутит.

Являя особенное благоволение Лоту, Бог в то же время изливает последние капли елея благости своей на недостойный народ и дает последнее свидетельство о необходимости Его над ним суда. И суд, и средство спасения открываются благовременно, хотя и без успеха, сродникам Лота, то есть лучшим из Содомлян, дабы после сего суда не подумал кто-либо, что Содом мог быть спасен подобно Ниневии.

Зятья Лота, вероятно, были те, которым обручены были две дочери Лота, еще находившиеся в его доме.

ИЗВЕДЕНИЕ ЛОТА ИЗ СОДОМА

15. Когда взошла заря, Ангелы начали торопить Лота, говоря: встань, возьми жену свою и двух дочерей своих, находящихся здесь, чтобы не погибнуть и тебе за беззакония сего города. 16. Но как он медлил, то они, по милости к нему Господа, взяли за руки его, и жену его, и двух дочерей его и выведши поставили его вне города. 17. Когда же вывели их за город, то один сказал: спасай жизнь твою, не оглядывайся назад и нигде не останавливайся на равнине, спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть.

Он медлил. Таковы земные пристрастия, что и смертная опасность не вдруг расторгает узы их.

Один сказал. Кажется, здесь и Лоту, как прежде Аврааму, является Господь, ибо невероятно, чтобы кто, кроме Него, властен был решить судьбу Цоара (21).

Не оглядывайся. Некоторые думают, что сим запрещается не столько воззрение на Содом, сколько опасная медленность в тех местах, которые должны погибнуть с оным. Но неудивительно, если и один взгляд на Содом запрещен для искушения веры и послушания или даже по причине естественной опасности от губительных сил, текущих из столь необычайного пожара.

Спасайся на гору. То есть на горы Моавитские, как они после названы. Ибо и Сигор, который должен лежать на пути к горам убежища Лотова, принадлежит к Моавитиде (Ис. XV. 5. Иер. XLVIII. 33. 34).

СОХРАНЕНИЕ ЦОАРА

18. Но Лот сказал им: нет, Господи! 19. Вот раб Твой обрел благодать пред очами Твоими, и велика милость Твоя, которую Ты сделал со мною, что спас жизнь мою; но я не

могу спастись на гору, чтобы не застигла меня беда сия и чтобы мне не умереть. 20. Вот, ближе бежать в сей город, а он мал; позвольте мне спасаться в него, не правда ли, что он мал? в нем сохранилась бы жизнь моя. 21. На сие сказал ему: вот, Я сделаю тебе и сию милость, чтобы не истреблять города, о котором ты говоришь. 22. Не медли, спасайся в него, ибо Я не могу сделать своего дела, пока ты не уйдешь туда. От сего приключения дано имя городу сему Цоар. 23. Солнце взошло над землею, и Лот пришел в Цоар.

Я не могу спастись на гору. То есть я не могу вскорости достигнуть гор, а между тем истребление начнется и достигнет меня.

Он мал. Сие двукратно говорит Лот, оправдывая свою просьбу, дабы она не показалась дерзновенною и противною суду Божию.

Я сделаю тебе и сию милость. Точнее с еврейского: *Я приемлю лице твое в сем.* В сем выражении заключается понятие *лицеприятия*, которое, собственно, есть действие суда, основанное на качествах судимого лица, а не на качестве дела. Оно может быть двоякое: или являющее милость одному с нарушением прав другого, или милующее и возвышающее кого-либо без обиды других. Пер-

вое не свойственно Богу (Втор. X. 17.) и возбранено законом человеку (Втор. XVI. 19). Последнее есть преимущество верховной власти.

Цоар значит *малый.*

КАЗНЬ СОДОМА

24. Тогда Иегова послал на Содом и Гоморр серный и огненный дождь от Господа с небес. 25. И истребил города сии, и всю равнину сию, и всех жителей городов сих, и все произрастения земли.

В усугублении в сем месте имени *Иеговы* евреи не находят особенной знаменательности, а изъясняют оное просто из свойства языка. Но некоторые христианские учители находят здесь указание на разделение лиц Св. Троицы (Ignae. Ep. ad Aneideh). По сей догадке текст может быть изложен так: *Господь,* явившийся Аврааму, одождил на Содом и Гоморр серу и огонь, *от Иеговы,* неявленно пребывающего на небесах.

Содом и Гоморр упоминаются здесь как знатнейшие из погибших городов, которых четыре именует Моисей в книге Второзакония (XXIX. 23), а книга Премудрости (X. 6) считает пять. В сем последнем числе, может

быть, заключается Цоар. Иезекииль (XVI. 48) упоминает также о *дщерях Содома,* то есть о подчиненных Содому городах.

Действие истребления Содома некоторые изъясняют как действие природы. Полагают, *сера* и *огонь* в сказании Моисея то же значит, что *серный огонь,* а серный огонь — то же, что огонь молнии, сопровождаемый обыкновенно серным запахом; что сильная молния зажгла не только селения, но и землю равнины иорданской, изобиловавшую битуменом и нефтью, веществами одного рода, удобно возгорающимися; что действием сего пожара и, может быть, присоединившегося к тому землетрясения, равнина иорданская, и прежде низкая и напоенная водою, еще более углублена, потом совершенно затоплена и, сообщив воде свойство грунта, превратилась в так называемое *Мертвое море.*

Нетрудно согласиться в том, что сие изъяснение вероятно. Не доказано только то, что слова *сера и огонь* точно значат молнию. Их знаменования нельзя определять по их употреблению в других местах Св. Писания (Пс. X. 6. Иез. XXXVIII. 22). Ибо сии места не без основания могут быть принимаемы за указания на историю Содома и потому должны объясняться ею, а не объяснять ее.

Необходимо должно признать в потреблении Содома действие сверхъестественное: поелику оно предсказано Богом; поелику Ангелы приписывают оное Богу как первой причине, и себе как орудиям (13); поелику огнь, низведенный *Иеговою от Господа*, по напряженности самого сего выражения, значит нечто более, нежели простое действие природы. И в других местах Св. Писания *огнь от лица Иеговы* (Лев. IX. 24), также *огнь с небес* (2 Пар. VII. 1) значит чудодейственный огонь.

О *истреблении* Содома и Гоморры некоторые пророки говорят как о конечной гибели (Ис. XIII. 19. 20. Иер. XLIX. 18. Соф. II. 9). Но Иезекииль, назвав Содом и Самарию сестрами Иерусалима по беззакониям, всем им предсказывает *обращение и восстановление* (XVI. 46. 47. 53. 55). Иероним указывает Содом на берегу Мертвого моря. В истории христианских Церквей упоминается епископ содомский, принадлежавший к митрополии Петры (Labb, t. 1. Concl.). Должно думать, что Содом у пророка значит разврат язычников; у Иеронима — развалины или следы города, а в церковной истории — такой город, который с древним Содомом ничего не имеет общего, кроме имени, и никакой связи, кроме запутанных преданий.

НЕСЧАСТИЕ ЖЕНЫ ЛОТОВОЙ

26. Жена же Лотова оглянулась назад и стала соляным истуканом.

Некоторые новейшие толкователи, не могши согласить с образом своих мыслей сего превращения жены Лотовой, превращают ее *истукан* в *памятник,* ей воздвигнутый (Михаэлис); а другие (Дате, Мейснер) стараются истолковать из слов Моисея только такой смысл, что она *увязла в соли.*

Напротив того, древние вообще полагали, что жена Лотова превращена в каменно-соляный истукан или столп (Прем. X. 7). Климент Римский говорит, что сей истукан оставался до его дней (Ep, ad Corinth. С. XI). Флавий (Antiq. L. I, с. 12.) пишет, что даже сам видел оный.

Превращение сие можно представить таким образом: страх и жалость могли привести малодушную женщину в исступление и бесчувствие; истечения от пожара лютого *серою и солью* (Втор. XXIX. 23) — совершенно умертвить; а потом земля и воздух, также серою и солью напитанные, — довершить окаменение. Аббат Руссо (Secrets de I, Abbe Rousseau), путешествовавший по Аравии, нашел в сей стране силу окаменяющую в удивительном изобилии.

Впрочем, к древнему, и по древности важному, мнению об окаменении жены Лотовой не должны без разбора быть примешиваемы не имеющие чистого источника предания о продолжающихся женских припадках ее истукана, о ежедневном возобновлении отъемлемых у него частей (Carm. de Sodoma in oper. Tert. Iren. L. IV, c. 51.) и несогласные одни с другими известия путешествовавших. Если ныне и нет сего истукана, посему еще нельзя сказать, что его не было.

Преступление, погубившее жену Лотову, было не столько воззрение на Содом, сколько преслушание заповеди Божией и пристрастие к жилищу разврата (Лк. XVII. 31. 32).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО ПОВЕСТВОВАНИЯ

27. Между тем Авраам утром пошел на то место, где стоял пред лицем Господа. 28. И когда он посмотрел к Содому и к Гоморру, и на все пространство равнины, то увидел, что дым восходил с земли, как дым пещи. 29. Таким образом, когда Бог истреблял города равнины сей, то вспомнил Бог о Аврааме и вывел Лота из среды истребления, тогда как истреблял города, в которых Лот жил.

То, что Авраам поспешает видеть Содом, есть следствие разговора его с Богом, по которому он оставался в ожидании.

Вспомнил Бог о Аврааме и вывел Лота. Сие заключение сказания о Содоме открывает связь сего сказания с историею Авраама, разрешает и дополняет разговор Господа с Авраамом, по содержанию своему как бы прерванный и неоконченный, и оправдывает милость Божию к семейству Лота, которое в приключениях своих, по исшествии из Содома, кажется ее недостойным.

ПРИБАВЛЕНИЕ О ПОТОМСТВЕ ЛОТА

30. Потом Лот вышел из Цоара и стал жить в горе, и с ним две дочери его: ибо он боялся жить в Цоаре. И так он жил в пещере, и с ним две дочери его. 31. И сказала старшая младшей: отец наш стар; и нет никого на земле сей, кто бы взял нас в замужество по обычаю всей земли; 32. итак, напоим отца нашего вином, и переспим с ним, и получим от отца нашего детей. 33. И в ту ночь напоили отца своего вином; и пошла старшая, и спала с отцом своим: а он не узнал ее ни тогда, как она ложилась, ни тогда, как вставала. 34. На другой день старшая сказала младшей: вот, я

спала вчера с отцом моим; напоим его вином и в сию ночь; и ты поди, спи с ним, чтобы получить от отца нашего детей. 35. И напоили отца своего вином и в сию ночь; и встала младшая, и пошла спать с ним: а он не узнал ее ни тогда, как она ложилась, ни тогда, как вставала. 36. Таким образом, обе дочери Лотовы зачали от отца своего. 37. Старшая родила сына и нарекла ему имя Моав, сей есть отец Моавитян, так называемых до сего дня. 38. Младшая также родила сына и нарекла ему имя Бен-Амми; сей отец Аммонитян, так называемых до сего дня.

Сказание о роде Лота может иметь две цели: объяснить заключительную мысль предыдущего повествования, что Лот сохранен *ради Авраама,* и дать Израильтянам нужное для них понятие о происхождении *Моавитян* и *Аммонитян.*

Боялся жить в Цоаре. Лота устрашить могли близость продолжающегося содомского пожара и содомские нравы жителей Цоара. Но как он был уже обнадежен Богом в безопасности города (21), то бегство из него было действием маловерия, почему и сопровождалось еще новым замешательством.

Жил в пещере. Сей род жилища, хотя показывает нужду, впрочем, не был необычайным в странах, лежащих около Иудеи (Авд. 3).

Нет никого на земле и проч. Должно различить слова: *земля и вся земля.* Последнее значит здесь *вселенную,* а первое — *страну.* Безмужием угрожали дочерям Лота его удаление от общежития, бедность и то, что страна, из которой он вышел, сделалась ужасною притчею в мире.

Получим от отца нашего детей. Доброе намерение, но которое не оправдывает средства незаконного. Впрочем, что Св. Писание повествует о кровосмешении Лота, не осуждая и не оправдывая его, — сим дается наставление нам, чтобы, взирая на представленные нам примеры, не столько других пересуждали, сколько *судили себя самих* (1Кор. XI. 31). «*Я боюсь,* — говорит Ориген (bi Genes. Horn. V), — *чтобы сие кровосмешение не было чище чистоты многих*».

Содом и Гоморра, по словам апостола Иуды (7), *принадлежат в пример, подвергшись наказанию огнем вечным. День исшествия Лота от Содомлян* Иисус Христос уподобляет *дню Своего явления,* повелевает *вспоминать жену Лотову* (Лк. XVII. 28 — 32). Последние казни врагов Божиих в Апокалипсисе (XIV. 10. 11. XIX. 20. XX. 9. 10) *изображаются* одинаковыми чертами с казнею Содома. Сии собрания сводятся к общей мысли, что судьба Содома и

Лота представляет в малом виде судьбу мира и человека. Весь мир и видимые *небеса для огня берегутся ко дню суда и погибели нечестивых людей* (2 Пет. III. 7). Время суда наступит нечаянно, когда *едят, пьют, покупают, продают, насаждают, строят.*

Оно отлагается только дотоле, как наполнится число избранных и запечатленных, которые подобно Лоту должны выйти из страны погибельной, прежде ее погибели.

Те, которые исходят от мира, изводятся из него рукою Господа, хотя не всегда равно видимою; прочие ругаются исходящим, сами не видят пути своего.

Исходящие должны поспешать и не озираться: *Никто, взявшийся за соху и оглядывающийся назад, не управит себя в царствие Божие* (Лк. IX. 62).

Безопасность и спасение *в горе* — в непрестанном удалении от мира, приближении к Богу и исследовании воли Его.

Но кого Бог ввел в *малый град,* тот уже не должен искать иных путей к своей безопасности, а проповедовать другим покаяние, благодать и спасение.

Душа, наполненная образами мира, и *плоть,* отвращающаяся умерщвления, суть опасные собеседницы *духа,* начинающего, по

исшествии из мира, входить в себя. Над ними должно бдеть и не усыпать.

Мудрость, которую износят с собою от мира, подобна вину, взятому на путь. Некоторые, думая подкрепить и ободрить себя сим вином во время утомления и уныния, помрачают свой чистый смысл и нечувствительно впадают в дела тьмы.

ИСКУШЕНИЕ АВРААМА В ГЕРАРАХ

Б. XX

1. Авраам же пошел оттуда в землю полуденную, и стал жить между Кадешем и между Суром; и пришел на время в Герар. 2. И сказал Авраам о Сарре, жене своей: это сестра моя (ибо он боялся сказать, что это жена его, чтобы жители города того не убили его за нее). И послал Авимелех, царь Герарский, и взял Сарру. 3. Но Бог пришел к Авимелеху в сновидении ночном и сказал ему: вот, ты умрешь за сию женщину, ибо она имеет мужа, 4. Впрочем, Авимелех не прикасался к ней и потому сказал: Господи! Неужели Ты погубишь и неповинный народ? 5. Не сам ли он сказал мне: это сестра моя? И она сама сказала: это брат мой. Я

сделал это простым сердцем и чистыми руками. 6. И сказал ему Бог в сновидении: и Я знаю, что ты сделал сие простым сердцем: потому Я и удержал тебя от греха предо Мною; потому и не допустил тебя прикоснуться к ней. 7. Теперь возврати жену мужу: ибо он Пророк, и помолится о тебе, и ты будешь жив; а если не возвратишь, то знай, что непременно умрешь ты и все твои. 8. Авимелех встал рано, и призвал всех рабов своих, и пересказал все слова сии во уши их; и сии люди очень испугались. 9. Потом Авимелех призвал Авраама, и сказал ему: что ты над нами сделал? Чем согрешил я против тебя, что ты навел было на меня и на царство мое столь великий грех? Ты сделал над нами дела, каких не делают. 10. Авимелех сказал также Аврааму: что видел ты, почему поступил таким образом? 11. Авраам ответствовал: потому что я сказал сам в себе: может быть, нет страха Божия на месте сем; и потому убьют меня за жену мою. 12. А притом она подлинно сестра мне; она дочь отца моего, только не дочь матери моей и сделалась моею женою. 13. И так когда Бог повел меня из дома отца моего странствовать, то я сказал ей: сделай со мною сию милость: в какое ни придем мы место, везде говори обо мне: это брат мой. 14. Тогда Авиме-

лех взял (серебра тысячу дидрахм), и мелкого и крупного скота, и рабов и рабынь и дал Аврааму, и возвратил ему Сарру, жену его. 15. И сказал Авимелех: вот, земля моя пред тобою; живи, где тебе заблагорассудится. 16. А Сарре сказал: вот, я дал брату твоему тысячу сиклей серебра; вот, это тебе покров очей, пред всеми находящимися с тобою и пред всеми прочими, чтобы знали тебя. 17. И помолился Авраам Богу; и исцелил Бог Авимелеха, и жену его, и рабынь его, и они стали рождать. 18. Ибо совсем заключил было Господь всякое чрево в доме Авимелеха за Сарру, жену Авраамову.

Приключение Авраама в Герарах есть, так сказать, повторение того, что случилось с ним в Египте (Быт. XII. 11 — 20).

Св. повествователь, предлагая два столь сходных происшествия, поучает тем, что такие же камни претыкания, к каким приражаются праведники в начале своего пути, могут находиться в продолжение и даже при конце оного; и что вера, даже после яснейших обетований и величественнейших откровений, имеет времена призрака.

Время приключения герарского (о чем недоумевают некоторые) не может быть иное, как то, которое открывается из порядка повествования Моисеева, то есть между разрушени-

ем Содома и рождением Исаака. Ибо порядок повествования, очевидно, следует здесь порядку путешествий Авраамовых. Со времени разлучения от Лота до разрушения Содома Авраам постоянно находился при дубраве Мамре (Быт. XIII. 18. XIV. 13. XVIII. 1. XIX. 27. 28). По рождении Исаака он был уже на земле Герарской, или вообще Филистимской, и обитал в ней *многие дни* (XXI. 33. 34). Следственно, переселение в Герары должно полагать точно во время, протекшее между разрушением Содома и рождением Исаака. И как сие время составляет один год (XVIII. 10), то надобно, чтобы происшедшее в доме Авимелеха произошло в короткое время пред зачатием Исаака или вскоре по его зачатии, когда по наружности Сарры еще нельзя было ее признать беременною.

Чрез понятие о времени переселения Авраамова в Герары делается понятною причина переселения: ужас казни Содома и серный ядовитый смрад, распространявшийся от места истребления.

Авраам пошел оттуда. То есть от дубравы Мамре.

Герар. Одно из древних филистимских селений на южной границе земли Ханаанской (Быт. X. 19).

Ибо он боялся и проч. Сие объяснение читается только в греческом тексте и, вероятно, прибавлено догадкою, по примеру подобного сказания в главе XII.

Послал Авимелех, царь Герарский, и взял Сарру. Достойно примечания, что здесь не говорится, как прежде в подобном случае, о красоте Сарры, которая теперь, конечно, уже не в летах цветущей красоты, имея 90 лет от рождения. Можно полагать, что намерение Авимелеха вступить в супружество с Саррою клонилось к тому, чтобы посредством сей родственной связи присоединить к своему народу и царству многолюдный, сильный, богатый и вне союза опасный для него дом Авраама.

Бог пришел к Авимелеху. Столь неотступен Промысл от уповающих на Бога. Тогда как в естественном течении вещей Авимелеху не оставалось никакой преграды от греха и Аврааму никакой ограды от бедствия, Бог Сам приходит предстательствовать за безопасность одного и удержать от грехопадения другого.

Вот, ты умрешь. С первого взгляда сии слова представляют в себе решительное определение осуждения и казни. Но вскоре после сего Бог говорит, что Он *удержал* Авимелеха *от греха,* и предлагает ему *жизнь* и *смерть* соответственно тому, как он поступит с Сар-

рою. Сие ослабление строгого вначале угрожения не должно казаться противоречием и превратностью, недостойною глаголющего Бога: оно есть действие правосудия, соединенного с милосердием. Всякое угрожение слова Божия имеет двоякий разум и намерение — осуждение грешника и призвание к обращению. Посему одно и то же прошение человеку на пути греха слышится как строгий глас осуждения, а на пути начинающегося обращения — как кроткий глас призывания.

Ибо она имеет мужа. Авимелех осуждается не за супругу Авраама, но вообще за жену, имеющую мужа. Таким образом, смерть возвещается здесь за всякое прелюбодеяние.

Господи! Неужели ты погубишь и неповинный народ? Некоторые догадываются, что Авимелех сими словами сравнивает себя и народ свой с Содомлянами. В самом деле, отношения, в которых находится теперь Авимелех с Авраамом, по наружности своей имеют сходство с теми, в каких Содомляне находились с Лотом и Ангелами, странноприятыми от него; и Бог так же угрожает Авимелеху погибелью.

Когда Авимелех говорит об опасности целого *народа,* он предполагает, что грех царя вместе с казнию может пасть и на народ, что

видно также из последующих слов его к Аврааму (9). Истина сего предположения подтверждается словами прещения Божия: *умрешь ты и все твои.* Яснейший пример такового суда Божия представляет Давид, за сделанное им народосчисление наказанный смертоносною язвою, три дня продолжавшеюся во всем народе Израильском (2 Цар. XXIV. 15 — 17). Основания подобных сему судеб Божьих глубоко сокрыты в бездне премудрости Божией, так что человеческие взоры не всегда могут открывать оные. Впрочем, можно примечать, что человек, с силою духа владычествующий в обществе, как внешнею своею властью, так примером и как бы прелиянием своего духа, возбуждает в окружающих его те качества, которые в нем возбуждены; и, располагая их к общим с собою добродетелям или порокам, полагает, таким образом, естественное основание к одинаковой участи. Духи, поставленные водителями других, по Божественному порядку, должны быть первыми преемниками вышних сил и даров для себя и других; отверзая или заграждая путь благодати к себе самим, они в то же время открывают или закрывают оный и для других. Без сомнения, правда Божия умеет соблюдать в общественных наказаниях и то,

чтобы если случай, открывающий оные, не есть преступление всех и каждого, тяжесть бедствия, раздробляясь, упадала на каждого в такой мере, которая бы соответствовала его внутреннему состоянию в особенности.

Удержал тебя от греха. Сию милость оказал Бог Авимелеху сперва некоторою болезнью его (17. 18), которая сделала Сарру неприкосновенною; а потом и сим самым откровением.

Пророк נביא (производил ли от נוב *износить плод,* в переносном смысле, *произносить слова* (Притч. X. 31) или лучше от арабского נבא *возвещать),* вообще, значит *вестника* или *истолкователя.* В сем значении Аарон называется пророком Моисея (Исх. VII. I). Авраам именуется пророком наипаче по тому отношению, что Бог хочет чрез него как *истолкователя* принять молитву Авимелеха. И в последующие времена пророки были как вестниками воли Божией между человеками, так и вестниками прошений человеческих пред Богом; и молитва была камнем испытания истинных пророков (Иер. XIV. 11. XXVII. 18).

Слово נביא *пророк* приводит некоторых в искушение сомневаться в подлинности или неповрежденности книг Моисеевых, ибо го-

ворят, слово сие вошло в употребление уже после времен Судей (1 Цар. IX. 9). Но изречение книги Царств, подавшее случай к сему сомнению, значит только то, что слово *прозорливец* вышло из употребления народного и что вместо его сделалось употребительным слово *пророк*, а не то, что сие последнее слово до того времени совсем не существовало в языке. Должно полагать, что сие слово употреблялось издревле; что во времена судей в народном разговоре оно заменено было более понятным по происхождению словом ראה *видящий*, или *прозорливец;* наконец, в царские, более образованные, времена при помощи книг опять вошло во всеобщее употребление.

Всех рабов своих. То есть тех из подданных, которые или служат во дворе царском, или имеют вход в оный.

Дела, каких не делают. То есть *то, чего не должно делать.* Выражение скромное.

Что видел ты? и проч. То есть видел ли ты здесь что-либо такое, что бы заставляло тебя опасаться и прибегнуть к хитрости? Видел ли ты, чтобы здесь похищали жен или убивали иностранцев?

Подлинно сестра. Иудеи почитают Сарру за одно лице с Есхою, дочерью Аррана (Быт.

XI. 29), и думают, что слова: *дочь отца моего, только не дочь матери моей* означают рождение Аррана не от одной матери с Авраамом. Другие, проще, полагают, что Сарра была дщерь Фарры, не одной матери с Авраамом. Опасность потеряться между язычниками могла привести благочестивый дом к той крайности, чтобы вступать в такие супружества.

Впрочем, власть естественного закона, говорящего против кровосмешения, имела свое действие не только в Аврааме, но и в Хананеях. Сие видно как из того, что именем сестры, данным супруге, он надеялся совершенно скрыть от них свое супружество; так наипаче из того, что, сказав о своем супружестве с сестрою, тотчас в извинение сего союза присовокупил: *не дочь матери моей.*

Когда Бог повел меня и проч. Буквально с еврейского: *Когда Элогим повели меня* и проч. Слово *Элогим* в сем месте излагают:

о идолопоклоннических *князьях* халдейских, от которых Авраам удалился. Но не они собственно *заставили* его *странствовать;*

о Боге по понятию Авимелеха. Но Авимелех, как и Авраам, был чтитель Бога единого;

о *Ангелах,* путеводствовавших Авраама. Но есть основательная причина относить оное к *истинному Богу,* ибо он повел Авраама из дома

отца его (Быт. XII. 1). Странным показаться может то, что здесь говорится о Боге множественно и без означения единства; но есть и другие места Св. Писания, в которых употреблен тот же образ выражения. XXXV. 7. 2 Цар. VII. 23. Ср.: 1 Пар. XVII. 21). Дух сего выражения тот, что им означается действие единого Бога вкупе с посредствующими силами, у Него служебными, но для человеков высшими и Божественными.

Вот, земля моя пред тобою. В сем случае Авимелех не подобен Фараону. Сей последний страшится праведника и удаляет от себя; а первый ищет с ним сообитания и мира.

Вот это тебе покров очей и проч. Выражение сие произошло от обычая, по которому женщины носили на лице покрывало в знак скромности и подчинения мужу (Быт. XXIV. 65. 1 Кор. XI. 10). Смысл слов Авимелеховых (которые подвержены разным истолкованиям, но которых подробное исследование не принесло бы большой пользы), вероятно, есть следующий: «*вот, это* все, что теперь случилось, — твое попечение о своем супруге с опасностью собственной, чудеса для твоей безопасности, славное прекращение искушения — *это тебе покров очей,* наилучшее украшение и свидетельство твоего целомудрия и

верности супружеской, которые теперь всем достоверно сделались известны».

Совсем заключил было Господь всякое чрево. Нельзя думать, что это было неплодство, ибо неплодство не скоро могло быть примечено, а Сарра не могла быть безопасна, если бы Авимелех не скоро вразумлен был. Может быть, *заключение чрева* состояло в том, что беременные не могли разрешиться от бремени, или в другой подобной необычайности, по которой вскоре можно было узнать карающую руку Божию.

РОЖДЕНИЕ И УНАСЛЕДОВАНИЕ ИСААКА

Б. XXI. 1 – 21

1. И посетил Господь Сарру, как сказал; и сотворил Господь Сарре, как говорил. 2. Сарра зачала и родила Аврааму сына в старости его, в назначенное время, которое предсказал ему Бог. 3. И нарек Авраам имя сыну своему, родившемуся у него, которого родила ему Сарра, Исаак. 4. И обрезал Авраам Исаака, сына своего, восьми дней от рождения, как заповедал ему Бог. 5. Аврааму же было сто лет от рождения, когда родился у него Исаак, сын его. 6. Тогда Сарра сказала: смех сотворил мне Бог; кто ни услышит обо мне, рассмеется. 7. И сказала: кто сказал бы Аврааму: Сарра бу-

дет кормить детей грудью? ибо в старости его я родила сына. 8. Дитя выросло и отнято от груди; и Авраам сделал большой пир в тот день, когда Исаак отнят от груди. 9. И увидела Сарра сына Агари Египтянки, рожденного ею Аврааму, смеющегося (над ее сыном Исааком); 10. и сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее; ибо не наследует сын этой рабыни с сыном моим Исааком. 11. Сии слова весьма жестокими показались Аврааму по причине сына его. 12. Но Бог сказал Аврааму: не огорчайся за отрока и за рабыню свою; что ни скажет тебе Сарра, слушайся слова ее: ибо в Исааке наречется тебе семя. 13. Впрочем, и от сына рабыни Я произведу народ, потому что и он есть твое семя. 14. Итак, Авраам встал рано и взял хлеба и мех воды; и дал Агари, положив ей на плеча, отдал и отрока, и отпустил ее. Она пошла и заблудилась в пустыне Беэр-шава. 15. И когда вода из меха вся истощилась, то она оставила отрока под одним кустом 16. и пошла, села в стороне, удалясь на один выстрел из лука. Ибо она сказала: не хочу видеть отрока умирающего. И так она села в стороне, и подняла вопль, и плакала. 17. И услышал Бог глас отрока; и Ангел Божий с небес воззвал Агарь и сказал ей: что ты, Агарь? не бойся; Бог услышал голос

отрока от места, где он находится. 18. Встань, возьми отрока и подкрепи его рукою твоею, ибо Я произведу от него великий народ. 19. Тогда Бог отверз очи ее, и она увидела источник воды, и пошла, наполнила мех водою, и напоила отрока. 20. И Бог был с отроком; и он вырос, и стал жить в пустыне; и сделался стрелком из лука. 21. Он жил в пустыне Фаран; и его мать взяла ему жену из земли Египетской.

Сказанию о рождении Исаака предшествует вступление, предварительно излагающее дух сего сказания, который есть тот, чтобы показать верное событие глаголов обетования Божия (1). Согласно с сим намерением в продолжении сказания показывается самое рождение с его временем, которое было предсказано (XVIII. 10), (2. 5); наречение имени, также предсказанное (XVII. 19), (3); обрезание, в соответствие тому, что Бог предрек и сохранение закона Своего в племени Авраама (XVIII. 19), (4); радость о рождении Исаака, предреченная в самом имени его (6, 7); утверждение за ним прав наследника с исключением Измаила, которому предпочтен Исаак, также еще прежде своего рождения (XVII. 19—21), (8—14). Наконец, дабы Измаил не казался совсем отверженным, присовокупля-

ется повествование о сохранении его и утверждении его дома (14—21).

Посетил. Посещение Божие здесь не значит явления Божия, как то думают некоторые, хотя, впрочем, Бог и обещал таковое явление ко времени рождения Исаака (XVIII. 10). Писатель сам изъясняет слово *посетил* словом *сотворил.* Бог посещает действиями Своего Промысла, ощутительными и решительными. Суть посещения суда (Исх. XX. 5. XXXII. 34) и посещения милости (Быт. L. 24. Исх. III. 16). Бог как бы приближается в них к человеку, дабы приблизить к Себе человека. Так посетил Он Сарру, когда чудесным рождением Исаака явил в ней силу Своей благодати и дал новую силу ее вере.

Как сказал — как говорил. Сим усугубленным указанием на слово Божие деепи-сатель, кроме того, что показывает точное и непременное событие слов обетования и предначертывает образ следующего повествования, открывает наипаче истинный образ посещения Божия и рождения Исаака. Его рождение относится первоначально не к Аврааму и Сарре, не к природе или заслугам человеческим, но к слову Божию. Они имели благословенный плод чрева, потому что Бог глаголал в них Свое всеплодное: *да будет.* Справед-

ливость требует, чтоб и все блага, приемлемые от Бога, первоначально и единственно были относимы к Его слову, обетованию, благодати.

Исаак. Наречение сего имени, подобно как и некоторых других в древности, есть род исповедания веры в обетование. Ибо как обетование соединено было с сим именем еще до рождения сына Саррина, то Авраам не прежде мог наложить имя, как приложив к нему верою обетование.

Как заповедал ему Бог. В примере Авраама, который обрезывает новорожденного сына своего, *как заповедал ему* Бог, заключается общее правило, нужное при употреблении Таинств. Их должно употреблять, сколько можно, точно по заповеди Божией, а не по мудрованию собственному.

Смех. Теперь чистым смехом радости Сарра исправляет прежний смешанный смех радости и недоумения.

Кто сказал бы Аврааму и проч. То есть кто посмел бы обнадеживать Авраама, что Сарра может иметь детей?

Должно заметить, что Сарра говорит *кормить грудью* вместо *родить.* Роскошь ныне разделяет сии действия, но в природе и намерениях Божиих они составляют одно свойство матери.

Отнято от груди. Время кормления младенцев молоком, по мнению Иеронима (Quaest. Heb.), продолжалось в древности пять лет. Следы обыкновения сего можно примечать в истории. Самуила (1 Цар. I. 22. II. 11). При Маккавеях и, как кажется, еще при царях Иудейских время доения оканчивалось третьим годом возраста (2 Макк. VII. 27. 2 Пар. XXXI. 16).

Большой пир. Пир по случаю отнятия младенца от груди, по-видимому, есть происшествие весьма маловажное для истории сына обетования, если оный каким-нибудь особливым образом не входит в порядок повествования. Можно догадываться: не потому ли Моисей упоминает о пире Исаака, что сие торжество подало Измаилу случай к поступку, решившему судьбу его в сравнении с Исааком. Но пример Авраама и здесь поучителен. Он говорит нам, что вера не отвергает благоприличий общежительных, а старается их облагородствовать своим влиянием.

Смеющегося. По тексту семидесяти толковников: *играющего с ее сыном Исааком.* Дополнение, что смех Измаила относился к *Исааку,* достойно внимания, но перевод *играющего* недостаточен; ибо игрою Измаила с Исааком нельзя изъяснить намерения Сарры

изгнать первого. По сказаниям иудеев, Исаак осмеян был Измаилом за то, что не поклонился идолам, которых сей последний сделал для забавы. Но сего нельзя вывести из слов священного повествования, хотя *смех*, или лучше *игра*, и полагается между принадлежностями идолослужения (Исх. XXXII. 6). Ненависть иудеев к идолопоклонству, которому одному приписывают они все свои несчастия, причиною того, что и во всех осужденных не хотят они видеть иного преступления, как идолопоклонство. Некоторые, утверждаясь на том, что слово צחק или שחק означает также *играть жизнию* (2 Цар. II. 14.), приписывают Измаилу такое же намерение против Исаака, какое имел Исав против Иакова (Быт. XXVII. 41). Но в сем случае намерение Сарры изгнать Измаила не показалось бы Аврааму жестоким. Апостол Павел *смех* Измаила называет *гонением* на Исаака (Гал. IV. 29). Оно могло состоять в том, что дерзкий отрок, которому мать успела внушить гордую мысль о первородстве, позавидовал торжеству, сделанному для младшего брата, и тотчас отметил свое мнимое оскорбление знаками поругания и презрения к невинному младенцу. Так, оба сыны Авраама суть сыны смеха, но один есть смех радования благодатного, другой — смех

хулы на благодать и потому вместе быть не могут.

Выгони эту рабыню и сына ее. Требование Сарры могло бы казаться, как оно и показалось вначале самому Аврааму, пристрастным или строгим; ибо из примера сынов Иаковлевых видим, что никакой закон не возбранял сынам рабынь наследовать с сынами свободных. Но она в сем случае выше суждения человеческого, потому что была вдохновлена и оправдана Самим Богом (Гал. IV. 30). Изгнание Агари и Измаила нужно было потому, что как они и при Аврааме презирали Сарру и Исаака, то, оставшись в доме по смерти Авраама, конечно, изгнали бы Сарру и лишили наследства Исаака. Агарь праведно разделяет один жребий с Измаилом и потому, что, без сомнения, содействовала раскрытию в нем тех свойств, которыми таковой жребий предуготовлен.

Что ни скажет тебе Сарра, слушайся слов ее. Чрез Сарру Бог открывает волю Свою о Измаиле и Агари, дабы первоначальную погрешность ее собственной о них воли ею же исправить и в то же время утешить ее в претерпенном от них.

В Исааке наречется тебе семя. Предназначенное Аврааму семя суть:

евреи, по преимуществу названные чадами его;

все верующие, яко *чада обетования по Исааку* (Рим. IX. 8. Гал. IV. 28) паче же и прежде всех;

Христос, яко начало и образ всякого сыноположения (Гал. III. 16).

Измаил также был преднаречен (Быт. XVI. 11), но только Агари, а не Аврааму.

И от сына рабыни Я произведу народ; потому что и он есть твое семя. Так много значит родиться от отца облагодатствованного! Богатый благословениями Божиими, он распространяет их на многочисленное и отдаленное потомство. Из сего следует, что родители, не старающиеся привлечь на себя благословение Божие, суть враги как себе, так и своему потомству; и что потомки, пренебрегающие своими предками, унижают *себя* самих или несправедливостью и неблагодарностью, или признанием, что они суть дикого корня дикие отрасли.

И взял хлеба и мех воды, и дал Агари, положив ей на плеча. Отпуская сына и жену с таким убогим напутствием, Авраам оказывает, по-видимому, большую жестокость, нежели та, которая возмутила его в Сарре. Однако сей поступок, без предосуждения, мож-

но изъяснить тем, что он поспешает исполнить известную волю Божию, не беспокоясь о неизвестных от сего последствиях, и, может быть, с намерением оставляет Агарь беспомощною, дабы она прежде времени не удалилась от дома его. После он наградил Измаила так, как и других сынов, не признанных наследниками (XXV. 6).

Безр-шава. Имя сие употреблено здесь по предварению (31).

Услышал Бог глас отрока. Агарь плачет — Бог слышит глас Измаила. Потому так, что благодать течет чрез Авраама на Измаила.

От места, где он находится. Измаил изгнан отцом; Измаил оставлен матерью, но Бог слышит глас его, где бы он ни был.

Тогда Бог отверз очи ее (см. выше прим. на Быт. III. 7).

Источник воды. Некоторые полагают, что он открылся чудесно. Можно, впрочем, думать и так, что *Агарь* усмотрела кладезь, прежде не примеченный; ибо жители пустынь аравийских, по свидетельству Диодора (Bibl. LXIX), имеют обыкновение закрывать отверстия кладезей, ими устроенных, и делать неприметными.

И Бог был с отроком. Не одни благодатные, но и естественные дары — от Бога.

* * *

В лице Сарры, рождающей Исаака, Апостол указует нам образ нового, *вышнего Иерусалима, который есть матерь всем нам* (Гал. IV. 26), то есть *Церкви,* обновленной и возвышенной воплощением Сына Божия. Плод сея матери есть, во-первых, сам Сын Божий, по воплощению перворадный между многими земными братьями; потом — новое высшее образование общества верующих и, наконец, *вселение Христа верою в сердца* человеков (Еф. III. 17). Посему в рождении Исаака могло быть предначертано: Рождество Христово, перерождение иудейства в христианство и возрождение христианина. Рождению Исаака предшествовали в продолжение нескольких лет предсказания, время от времени яснейшие, из коих последнее дано было его матери с означением приближающегося исполнения оного; рождению Иисуса Христа предшествовали пророчества нескольких веков, заключенные, пред самим зачатием Его, благовещением Ангела Богоматери.

Имя Исаака преднаречено в откровении до его зачатия. Равным образом и имя Иисуса (Лк. I. 31).

Предсказание о рождении Исаака Сарра приемлет с недоумением: *неужели я подлинно*

рожу? (Быт. XVIII. 13). Благовестие о предстоящем рождении Иисуса приемлется Материю Его хотя не с таким же недоумением, но с подобным вопрошением: *как будет сие?* (Лк. I. 34).

Исаак рождается от бессеменныя по неплодству и старости.

Иисус рождается от Бессеменныя по девству неискусомужному.

Исаак есть единородный по матери, но имеет братьев от отца; Иисус есть единородный как по вечному Отцу, так и по земной Матери; но между тем имеет братий в целом роде человеческом.

Исаак-младенец гоним Измаилом, как соперник в наследии; Иисус-младенец гоним Иродом, как соперник в царствовании.

Исаак есть единственный наследник в доме Авраама.

Иисус есть *наследник всего* (Евр. I. 2) в великом доме Божием.

Во Исааке семя жизни и благословение всех народов; сия жизнь и сие благословение есть сам Иисус.

Всеобщее перерождение Церкви чрез христианство, подобно рождению Исаака, предшествуется неплодством и как бы старостью, в которых животворная сила Благодати каза-

лась иссякшею и угрожала вышнему Иерусалиму совершенным бесчадием. Но *торжествуй, неплодная,* говорит Исаия (LIV. 1).

По плоти родившийся гнал духовного (Гал. IV. 29). Так ветхий Израиль — Израиля нового. Гонитель изгнан сам вместе с матерью-рабынею. Так синагога отвержена, и рабское иго закона удалено от чад свободных.

Все обетования, которые присвояла себе Церковь Иудейская, наследует христианская.

Исаак внутренний, или духовная жизнь человека, рождается действием посещения и благодатного слова Божия, в глубоком покое и умерщвлении всего, что есть человеческое. Умерщвляющее обрезание продолжаться должно и в возрожденных, подобно как в тех, которые уготовляются к возрождению; так что умерщвление служит печатью и знамением возрождения.

Между тем как младенец новой жизни возрастает, жизнь ветхая воздвигает против него последние свои силы. В делах закона, хотя и рабских, она обретает для себя ощутительную пищу, сознает свое преимущество и потому не признает иного, высшего права на наследие блаженства. Но глас Божий, уже слышимый в душе, присуждает к сему наследию единую жизнь чистой веры и любви, не

порабощенную страху и не наятую корыстною надеждою.

Для прекращения внутреннего борения должны быть изгнаны рабыня и сын ее. Испытательное состояние ветхозаветное должно прейти; рабство закона должно быть отвержено, без сомнения, не нарушением закона, но исполнением в свободе любви того, что прежде совершаемо было властью закона. Таким образом, духовная и свободная жизнь веры и любви должна непрестанно расти, укрепляться, умножаться, всенаследовать.

Но если кто по внутреннем борении жизни закона с жизнью благодати пристрастно прилепится к рабскому состоянию закона, тот с Измаилом должен странствовать в пустыне и претерпеть смертную жажду, доколе он познает свою нищету, Бог услышит его вопль и вновь отверзнет очи его, чтобы найти источник благодати и воду жизни.

СОЮЗ АВРААМА С АВИМЕЛЕХОМ

Б. XXI. 22—34

22. В то время случилось, что Авимелех с Фихолом, военачальником своим, сказал Аврааму так: с тобою Бог во всем, что ты делаешь, 23. и так поклянись мне здесь Богом, что ты не обидишь ни меня, ни сына моего, ни внука моего, что то же благорасположение, которое я оказал тебе, ты будешь оказывать мне и земле сей, в которой ты гостишь. 24. Авраам ответствовал: я клянусь. 25. При сем Авраам жаловался Авимелеху о кладезе вод, который отняли рабы Авимелеховы. 26. Авимелех же сказал: я не знал, кто это сделал, и ты не сказал мне; я даже и не слыхал о

том доныне. 27. Тогда Авраам взял мелкого и крупного скота и дал Авимелеху, и они оба заключили завет. 28. И поставил Авраам семь агниц из стада особо. 29. Авимелех же сказал Аврааму: на что здесь сии семь агниц, которых ты поставил особо? 30. Он сказал: семь агниц сих возьми от руки моей, чтобы они были мне во свидетельство, что я выкопал этот колодезь. 31. По сему и назвал он сие место Беэр-шава; ибо тут оба они клялись. 32. Таким образом они заключили союз в Беэршаве. И встал Авимелех и Фихол, военачальник его, и возвратились в землю Филистимскую. 33. И насадил (Авраам) при Беэршаве рощу, и призвал там имя Господа, Бога вечности. 34. И жил Авраам в земле Филистимской, как иностранец, дни многие.

В порядке сего сказания должны быть примечены: случай союза (22), предмет союза (23—26), обряды союза (27—32) и последовавшие за сим обстоятельства жизни Авраама (33. 34).

С *тобою Бог во всем.* Вообще, сии слова означают то, что Авимелех видит Авраама под особенным покровительством Божия Промысла.

По связи с последующими они должны заключать в себе случай или причину, почему

Авимелех ищет союза с Авраамом. В сем особенном отношении они могут быть изъясняемы из особенного знамения Божия о Аврааме благоволения, явленного в Исааке. Авимелех мог знать, сколь чудесным образом и с какими обетованиями Бог даровал Аврааму наследника, и, покорствуя воле Промысла, поспешал утвердиться в благоволении предопределенного обладателя земли Ханаанской. Потому-то и желал он союза потомственного (23).

Что ты не обидишь и проч. Буквально с еврейского: *если ты солжешь мне, или сыну моему, или внуку моему* и проч. Речь сия, по свойству еврейского языка, не окончена. По некоторой благородной скромности здесь умолчена угроза или призывание Божия мщения.

То же благорасположение, которое я оказал тебе (см. XX. 14 – 16), *ты окажешь мне и земле сей.* Требуемое Авимелехом в предлагаемом союзе есть вообще верность и безопасность.

Но когда в союз с Авраамом вводятся и подданные, и потомки Авимелеха, то каким образом согласить с сим союзом то, что земля Филистимская, которая не была собственно и Хананейская, причислена после к наследию

потомков Авраама (Ис. Нав. XIII. 1. 2)?

Не упоминая о том, что сие сделано по воле того самого Бога, под покровом которого заключен был союз Авимелеха и Авраама и который в случае недостоинства одной стороны властен был оный расторгнуть, можем разрешить предложенное недоумение тем, что Филистимляне сами нарушили союз Авраамов, во дни Исаака (Быт. XXVI. 14. 15); и хотя с сим последним заключили они новый союз, но в сем о потомстве уже не упоминается (XXVI. 28, 29); и что в числе филистимских городов, Промыслом предоставленных израильтянам, нет Герара (Ис. Нав. XIII. 3. 4. XV. 45. 47). Могло статься, что он пал еще до времен Моисея.

При сем Авраам жаловался Авимелеху о кладезе вод. Сколь тяжкую обиду составляет отнятие кладезя, о том должно судить по свойству страны Аравийской, которая, по свидетельству Диодора (Lib. XIX), совсем непроходима для тех, которые не заготовили для себя кладезей. Однако Авраам покрывал сию обиду терпением и теперь, при случае, открывает ее только для того, чтобы неприкосновенность своего кладезя поставить условием союза.

Я не знал и проч. Сим извинением Авимелех показывает, что удовлетворение по сей

жалобе Авраама он приемлет в условия союза.

Тогда Авраам взял мелкого и крупного скота и дал Авимелеху. Дары, когда не взаимны, по обычаю древних, означают подчинение или уважение к высшему (1 Цар. IX. 7. X. 27. XVI. 20). Итак, Авраам являет глубокое смирение, давая в знак верности дары Авимелеху, тогда как сей прежде изъявил нужду в его союзе и тогда как сам он, по обетованию Божию, мог считать себя независимым владыкою земли, в которой обитал. Так, истинные рабы Божии не предвосхищают с жадностью и того, что дарует Бог и что уступают человеки.

Семь агниц сих возьми от руки моей, чтобы они были мне во свидетельство, что я выкопал этот колодезь. Агницы, конечно, служили не *свидетельством довода* о самом деле, но *свидетельством выражения* о искренности уверения Авраамова и о принятии сего уверения Авимелехом. Тогда как не был еще в употреблении, свойственном нашим временам, язык письмен, и между тем чувствовали, что нужен язык более прочный, нежели язык звуков и слов, язык вещей, с которым по произволу сопрягали мысли и чувствования, принимаем был с такою же доверенностью, как ныне язык письмен. Отсюда *холм свидетель* (XXXI. 46. 47), отсюда *агницы во свиде-*

тельство. Впрочем, сии последние у Авраама могли иметь и другое назначение — благопристойный выкуп кладезя.

Беэр-шава. Кладезь клятвы. Спрашивают, каким образом тот же кладезь получил то же имя после от Исаака (XXVI. 33), если сие имя дано уже было Авраамом? Сие разрешается историею Исаака, где сказано, что он снова искапывал кладези отца своего и в другой раз давал им прежние имена (XXVI. 18).

И насадил Авраам при Беэр-шаве рощу. Роща сия насаждена или как место успокоения от зноя страны, почему Авраам и прежде обитал при дубраве (XVIII. 1, 4, 8), или как место богослужения, ибо в древности алтари, посвященные памятники нередко созидались при дубравах (Быт. XII. 6. 7. XIII. 18. Иис. XXIV. 26), доколе злоупотребление не сделало таковых мест богослужения ненавистными Богу. Избрание же для богослужения уединенных и осененных древами мест основаться могло на том, что сии места казались тем более чистыми на земле и достойными Божества, чем менее прикосновенны были для человеков; или на сей всеобщей мысли, что богослужение должно быть таинственно.

И призвал там имя Господа. То есть тор-

жественным богослужением принес Богу благодарение за дарованную себе от соседей безопасность.

Бога вечности, или вечного. Именем *вечного* истинный Бог отделяется от тварей и противопоставляется мнимым божествам языческим, из коих многие почитались только долговечными, а не вечными[24].

И жил Авраам в земле Филистимской, как иностранец, дни многие. Дни многие, однако *жил как иностранец*, а не основал себе неподвижного жилища.

ВЕЛИКОЕ ИСКУШЕНИЕ И ОБЕТОВАНИЕ

Б. XXII. 1 – 19

1. И было после сих происшествий, что Бог искушал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он ответствовал: вот я. 2. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака, и поди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, которую Я укажу тебе. 3. И так Авраам встал рано, оседлал осла своего, взял с собою двоих из рабов своих и Исаака, сына своего; наколол дров для всесожжения и встав, пошел на место, которое указал ему Бог. 4. На третий день Авраам, возведши очи свои, увидел место издалека. 5. Тогда Авраам сказал ра-

бам своим: останьтесь здесь с ослом, а я и сын пойдем туда и поклонясь, возвратимся к вам. 6. И взял Авраам дрова для всесожжения и положил на плечи Исааку, сыну своему, а сам взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе. 7. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему и сказал: Батюшка! Он сказал: что сын мой? А тот сказал: вот огонь и дрова; где же агнец во всесожжение? 8. Авраам сказал: Бог усмотрит для Себя агнца во всесожжение, сын мой. И шли далее оба вместе. 9. И когда они пришли на место, которое указал ему Бог, тогда Авраам создал там алтарь, разложил дрова и, связав сына своего Исаака, положил его на алтарь поверх дров. 10. И простер Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть сына своего. 11. Тогда Ангел Господа воззвал его с небес и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я 12. Ангел оказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что ты боишься Бога, когда ты не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня. 13. И возвел Авраам очи свои и увидел: и вот, один овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна и принес его во всесожжение вместо сына своего. 14. Тогда Авраам назвал имя месту тому: Иегова-ире. Посему и ныне

говорится: на горе Иеговы усмотрится. 15. Потом вторично воззвал Авраама Ангел Господа с небес 16. и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что поелику ты сделал сие дело и не пожалел сына твоего, единственного твоего; 17. то Я благословляя благословлю тебя, и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на брегу моря; и наследует семя твое города врагов своих; 18. и благословятся в семени твоем все народы земные за то, что ты послушался гласа Моего. 19. И возвратился Авраам к рабам своим, и встали, и пошли вместе в Беэр-шаву; и жил Авраам в Беэр-шаве.

Принесение сына в жертву есть верховное дело веры Авраамовой. Оно есть решительное испытание по совершении образования, или, если можно так сказать, Божественного воспитания отца верующих; оно есть последний шаг на пути благодатных обетований и потому существенное заключение истории Авраама как отца верующих. В немногих последующих о нем сказаниях глас Божьих обетований более не слышен; и виден более Авраам — отец семейства, нежели Авраам — отец верующих.

Важность рассматриваемого теперь происшествия, к сожалению, принятого некоторыми христианами с холодным недоуме-

нием, чувствовали, конечно, и магометане, когда вменили себе за честь в своих сказаниях перенести приключение Исаака на лице Патриарха своего Измаила и уставили праздник в память оного.

Простота, с какою Моисей излагает происшествие столь поразительное, выше всякого искусства. Она делает, и она одна могла сделать, его сказание чистым отпечатком истины и приблизить к разумению такие чувствования и деяния, для изображения которых язык человеческий весьма недостаточен.

И было после сих происшествий. Сим указуется время следующего происшествия, впрочем, так, что указание не относится собственно и точно ни к последнему из предшествовавших Богоявлений, ниже к последнему приключению Авраама в Герарах, но неопределенно к предшествовавшим происшествиям жизни Авраамовой. Посему полный смысл текста может быть таков: после многих внутренних и внешних искушений, коими Авраам столь долго был очищаем и утверждаем в вере, и после некоторого отдохновения, данного ему в Герара, как бы для возобновления сил к новому подвигу, наконец, последовало величайшее и Божественное искушение.

Бог искусил Авраама. Здесь останавливает некоторых мысль, как можно приписать действие искушения Богу, который есть сердцеведец и который, по свидетельству апостола Иакова, *не искушает никого* (Иак. 1. 13).

Уклоняясь от сих затруднений, один из толкователей (Cleric, in comm.) полагает, что искушавший Авраама был Ангел, который хотел узнать, так ли Авраам любит Бога своего, как язычники чтят своих, принося им человеческие жертвы. Но в сей догадке то не может быть доказано, что человеческие жертвы были в употреблении у язычников прежде времен Авраама[25]; то, что искушавший был Ангел, противоречит сказанию Моисея, где глаголющим представляется сперва Сам Бог (1), потом хотя и Ангел (11), но по воле (16) и даже в лице Самого Бога (12). Наконец, если Ангел испытывал праведника для Бога, сие есть то же, как бы испытывал сам Бог; но если для себя, то какое он мог иметь к сему побуждение и какую на сие власть?

Другие мнения новейших критиков, будь то как требование Богом Исаака в жертву, так и исполнение оного виделись Аврааму во сне (Эйхгорн), или будто он предпринял было сию жертву по примеру финикиян, но вдруг оставил сие намерение, получив лучшее по-

нятие о богослужении (Брунс), столь несовместны с ясными выражениями повествования Моисеева, что не имеют права на опровержение, как сновидения разума и порождения упрямого неверования бытию и действию вышних сил, языческого в христианстве.

Искушение, по всеобщему понятию сего слова в Св. Писании, есть приведение какого-либо существа в такое состояние, в котором бы сокровенные его свойства открылись в действии (Исх. XV. 25. XVII. 2. 3 Цар. X. 1). Как сие может быть делаемо по многим причинам и побуждениям, то в основание искушения не всегда должно полагать неведение искушающего (Ин. VI. 6). В духовном смысле искушение есть двоякое: *искушение во зле*, или возбуждение к действованию злых склонностей, кроющихся в человеке, и *искушение в добре*, или направление, даваемое действующему в нем началу добра к открытой брани против зла или против препятствий в добре, для достижения победы и славы. Первое не от Бога, но есть следствие оставления Богом (2 Пар. XXXII. 31). Второе от Бога и, в меру духовных сил, посылается как благодать тем, которые достойны принять от исполнения воплощенного Сына Божия и благодать на благодать. Такого искушения Давид просил себе (Пс.

XXV. 2). Сам Иисус Христос *искушаем был всячески* (Евр. IV. 15) и в заключение бесчисленных искушений от диавола и человеков был в Божественном искушении в саду Гефсиманском (Мф. XXVI. 38. 39). Сего рода было искушение Авраама в Исааке.

Сие искушение Авраама концом и плодом своим долженствовало иметь утверждение в нем *веры, надежды и любви* в высочайшем их порядке, которому последняя должна быть *больше* двух первых (1 Кор. XIII. 13), то есть их себе подчинить, объять как бы поглотить, не истребляя их; указание другим призываемым на путь жизни духовной, к какой высоте они призываются; прообразование как для самого Аврама, так и для потомства великой жертвы Сына Божия.

Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака, и поди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение, на одной из гор, которую Я укажу тебе.

Вместо *единственного* перевод семидесяти прилагает к Исааку наименование *возлюбленного*, подобно как и в других местах не выдерживает он знаменательности первого из сих слов, как, например, в приложении его к Соломону (Притч. IV. 3). Но как бы то в сем

последнем случае ни было, а Исаак есть точно *единственный* у Авраама, по обетованию и по предназначению к наследию, хотя и не единородный по плоти.

Землю Мориа семьдесят называют *землею высокою;* Симмах и по нем Иероним — *землею видения* (от ראה *видеть*), Онкелос и Ионафан — *землею Богослужения* (от ירא *бояться*), некоторые новейшие прелагают *землею явившегося Бога* (יהמראה) и думают, что сие имя употреблено здесь по предварению в соответствии с последующим сказанием и проименованием места от Авраама (14). Страна *Мориа*, без сомнения, есть та самая, где гора *Мориа*, место храма Иерусалимского (2 Пар. III. 1).

Об одной из гор неопределенно упоминается потому, что сия страна имела многие, которых положение, конечно, еще не было известно Аврааму (Пс. XXIV. 2).

Дух искусительного повеления таков, что в каждом слове заключается особенное искушение или еще многие искушения. Сие было, так сказать, множество стрел, одна за другою ударявших в щит веры Авраамовой.

Возьми сына твоего. Отрекись от чувствований отеческих и решись не только лишиться своего сына, но еще сам лишить его жизни,

Единственного твоего. Ты пожертвовал первым твоим сыном благоденствию второго и изгнал оного; третьего иметь не чаешь; жертвуй в единственном твоем всеми утешениями и чаяниями твоими.

Которого ты любишь. Сердцеведец знает, что не каждый отец любит своего сына так, как ты, и что сам ты не столько возлюбил первого твоего сына, как второго. В последний раз почувствуй всю силу сея любви и отвергнись ее.

Исаака. Того, которого ты от рождения его нарек *радостью*, на котором утверждены все твои обетования, который предназначен к завету вечному, в котором заключено благословение всех народов, того самого умертви беспотомственно. «Как же исполнятся обетования? Как сбудется слово Божие: *В Исааке наречется тебе семя?* Что будет с племенами земными, когда их благословение вземлется от земли?»

И поди в землю Мориа. Три дня путешествия (3) даются тебе для того, чтобы ты не уклонился от внутренней борьбы скорым исполнением повеленного и чтобы сие исполнение не показалось следствием опрометчивой решимости. Прежде требуемого наружного ты должен совершить внутреннее

жертвоприношение, несравненно труднейшее и продолжительнейшее.

И там принеси его во всесожжение. Принеси его тому Богу, Которому ты веруешь и служишь от всего сердца и Который обещал быть твоим *щитом и наградою;* тою любовью, которою ты возлюбил Даровавшего тебе сына обетования, возлюби ныне Отъемлющего.

На одной из гор, которую Я укажу тебе. Ты не будешь знать места, где совершится твое жертвоприношение, как только во время самого жертвоприношения. Ты не узришь гроба твоего сына и, может быть, не найдешь после места, где будет рассыпан пепел его. При таком понятии о испытательном повелении Божием, которое, по-видимому, необходимо рождается из самых слов повеления, как могло статься, что Авраам признал откровение сие истинным, и он решился поступить по нему, несмотря на видимые в нем противоречия против естественного своего чувствования и убеждения?

В истине откровения не мог он усомниться, потому что образ истинных откровений был ему известен из многократных опытов.

Луч света, который озарял и ободрял Авраама в сей ноше веры, была, как изъясняет сие его состояние Апостол (Рим. IV. 17. Евр. XL. 19),

мысль о воскресении мертвых, которая представляла ему смерть Исаака не совсем невозвратною его потерею и, таким образом, еще питала веру и надежду обетования. Впрочем, так как тот же апостол примечает, что Авраам *сверх упования с упованием* веровал (Рим. IV. 18), должно признать, что в сие время *вера и надежда* сокрыты были в *любви* его к Богу как временные, приготовительные и частные добродетели во всеобщей, полной и вечной. Исполненный силою сей Божественной любви, Авраам творит ее дело; и как *она всему верит, всего надеется, и никогда не отпадает* (1 Кор. XIII. 7. 8), то вера и надежда не могли поколебаться при сем, хотя и теряли видимое средство к достижению своего предмета.

Оседлал осла своего. Осел для одного Авраама или по причине старости, или по обыкновению, по которому сим преимуществом пользовались только сильные из людей (Суд. V. 9. X. 4).

Двоих из рабов. Вероятно, для того, чтобы нести дрова.

Наколол дров, ибо нужны были сухие.

На третий день. Флавий и Иероним считают точно три дни пути от Вирсавии до горы Мориа.

Увидел место издалека. Конечно, по некоему знамению, данному от Бога.

Останьтесь здесь с ослом. Рабы не должны были видеть жертвоприношения, как не знавшие тайны веры. Они могли бы удержать Авраама, как неистового.

И поклонясь возвратимся к вам. Сие Авраам сказал или с притворством для того, чтобы скрыть свое намерение; или, по обыкновению, доразумевая всеобщее условие: *если будет угодно Промыслу.* Но дух его так был приближен к Богу, что он, не примечая, пророчествовал.

И пошли оба вместе. Отец и сын, и они же — жрец и жертва! И безмерно великодушный отец не чувствует необходимости даже на время удалиться от своей любезной жертвы, чтобы предаться своим чувствованиям или чтобы сокрыть их. Они оба вместе, они одни, но тяжкая тайна неприкосновенно лежит в душе Патриарха.

Батюшка. Как болезненно долженствовало быть для Авраама сие воззвание, которое он почитать мог последним!

Бог усмотрит для себя агнца во всесожжение, сын мой. Не открывая истины, дабы преждевременно не возмутить Исаака, Авраам нечувствительно приготовляет его к открытию, предварительно давая разуметь, что

дело совершается под непосредственными повелениями от Бога. Между тем и здесь заключается нечаянное предсказание.

Связав. Должно думать, что более по обряду жертвенному, нежели по нужде. Исаак был в такой крепости, а Авраам в такой старости, что первый не иначе мог быть связан последним к закланию, как разве по собственному его согласию.

Авраам! Авраам! Призывание поспешности. Оно показывает, что Авраам удержан был пред самым совершением рокового удара. Итак, в сердце Авраама жертвоприношение было уже совершено.

Теперь я знаю и проч. Познавание, приписываемое Богу на языке Св. Писания, не предполагает в Нем никакого предшествовавшего неведения. Так говорит Давид: *испытай меня Боже и узнай сердце мое* (Пс. CXXXVIII. 23), и говорит сие непосредственно после того, как изобразил всеведение и вездеприсутствие Божие. Как Бог, по высочайшей чистоте существа Своего, положительным образом ведает единое благо, а зло удаляет как от всеблагой воли Своей, равно и от всеобъемлющего ума Своего (Лк. XIII. 27), то когда Он человека посредством сильного и деятельного искушения очищает, возвышает, утверждает во бла-

ге и соединяет с Собою, тогда можно сказать, что Он *познает* человека. Так знал Он Моисея по имени (Исх. XXXIII. 17). Так познал Авраама в жертвоприношении сына. «Ты прошел, — глаголет Он, — многие искушения[26], но которые только постепенно развивали и возращали посеянное в тебе семя страха Божия и веры; теперь оно принесло зрелый плод: ты достиг твоего назначения; ты явился таким, каким *предуведен*; ты пришел теперь в меру *вечного познания. Теперь Я знаю.*

Боишься. Страх здесь разумеется не рабский, который изгоняется любовию (1 Ин. IV. 18.), но чистый, который пребывает в век (Пс. XVIII. 10).

Один овен. Вместо אחד *один* в нынешнем тексте еврейском читается אחר, что, как думают, значит *назади*. Но в сем значении надлежало бы сказать אחור; и как Авраам мог видеть овна, который был у него назади? Из сего видно, что истинное чтение есть первое из сих, которое находится в текстах самаритянском, семидесяти толковников и вообще у древних.

В чаще. Сие значение, под разными словами, дают слову סבך большею частию древние переводчики и сами семьдесят толковников в книге Исаии (IX. 18). По сему перевод

их в настоящем месте: *εν φυτω σαβεκ*, в котором слово *савек* принято за название некоторого растения, доверия не заслуживает.

Взял овна. Евреи говорят, что сей овен создан и уготован для сего жертвоприношения в шестой день мира. Или очень баснословно, или очень таинственно!

Христианские законники вопрошают: какое Авраам имел право принести в жертву овна, ему не принадлежащего? На сие должно сказать, что при виде овна он почувствовал истину своего нечаянного предсказания: *Бог смотрит для Себя агнца,* и принял жертву от Бога, чтобы принести Богу.

Иегова-ире. То есть Иегова усмотрит. Наименование сие взято из прежних слов Авраама к Исааку: *Бог усмотрит для Себя агнца,* которые слова имели сколько непредвиденное, столько и радостное событие. Имена, особенно мест, у евреев нередко состоят из нескольких слов (Быт. XXVIII. 19. Исх. XVII. 15).

По сему и ныне говорится. Моисей приводит здесь пословицу своего времени с двоякою пользою: сохранившаяся пословица свидетельствует о древнем происшествии; древнее происшествие вразумляет о глубоком значении пословицы.

На горе Иеговы усмотрится. Проще: когда придешь на гору, куда призывает Господь, там видно будет. Таковая пословица приличествует тем случаям, в которых искушение кажется непрестанно возрастающим, и человек, желая исполнить волю Божию, приближается к очевидной опасности. В сих случаях знающие пример Авраама должны говорить себе: восходи с доверенностью на тору искушения по пути, указанному Богом, и не заботься прежде времени о своей безопасности; когда достигнешь самого верха горы и готов будешь пожертвовать самою кровью, и тогда еще Господу будет время явить тебе Свою милость и сотворить со искушением и избытие: Он *призрит* на твою веру и послушание, и ты *узришь* Его спасение.

Мною клянусь. Силу и основание сей клятвы апостол изъяснил в Послании к Евреям (VI. 13 – 20). Подобно сему Бог клянется *именем Своим великим* (Иер. XLIV. 26), *душою Своею* (Иер. LI. 14), *святынею Своею* (Ам. IV. 2).

Благословляя благословлю тебя, и умножая умножу семя твое и проч. Теперь все прежние многочастные благословения и обетования, совокупно и с усугублением, льются на главу Патриарха.

Как звезды небесные и как песок на брегу моря. Отцы примечают здесь два семени: небесное и земное. В постепенном раскрытии обетований прежде показано было Аврааму земное (XIII. 16.), потом небесное: *посмотри на небо* и проч. (XV. 5). Так и в событии обетований сперва явились чада Авраамовы земные, по плоти; потом чада по духу — небесные.

* * *

История приносимого в жертву Исаака в Новом Завете называется *притчею воскресения из мертвых* (Евр. XI. 19). Смерть и Воскресение Иисуса Христа есть самое близкое и верное разрешение сей притчи.

Авраам из любви к Богу жертвует Ему единственным своим сыном. Бог из любви к человеку *не пощадил Сына своего единородного, но за нас всех предал Его* (Ин. III. 16. Рим. VIII. 32).

Исаак, оставив рабов с ослом, один с отцом восходит на гору жертвоприношения. Иисус, оставленный учениками, не совсем еще отрешившимися плоти, восходит на гору пропятия (которая была та же самая если не частью и вершиною своею, то общим основанием), дабы *одному истоптать точило* (Ис. LXIII. 3).

На Исаака возлагаются дрова, потом он возлагается на дрова. Иисус несет на гору крест, потом Сам возносится на крест.

Исаак не противится своему закланию. Иисус *послушен даже до смерти, и притом смерти крестныя* (Флп. II. 8).

Жертвою сына своего Авраам хотел, как недостаточные, восполнить и запечатлеть свои прежние жертвы овнов и тельцов. Крестною жертвою Сына Своего Бог благоволил запечатлеть все кровавые жертвы не совершенные и только прообразовательные.

Исаак, в течение трех дней закалаемый решительным произволением отца своего, уже возложенный на дрова всесожжения, приемлет жизнь с небеси, оставляя смерть свою овну, явленному Богом. Иисус, *умерщвлен быв плотию,* яко агнец, *ожив духом* (1 Пет. III. 18), яко Бог, тридневен восстает от гроба.

Жертва Исаака низводит обильнейшие благословения Божии на все потомство Авраамово. Жертва Иисуса Христа привлекает бесчисленные благословения на всю Церковь, весь человеческий род и весь мир.

* * *

Те, которых Бог ведет во внутреннем пути по следам Отца верующих, могут в Его вели-

кой жертве видеть образ высочайшей жертвы духовной. Если слова Господа: *кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот спасет* ее (Мк. VIII. 35), заключают в себе непреложный закон спасаемых, то должно быть место на внутреннем пути, где по мере любви приносят в жертву не только тело, дела, помышления, но самую душу свою, подобно как Авраам принес Исаака — душу рода своего.

Когда Моисей в жару молитвы о избранном от Бога народе желает сам *изглажден быть из книги Божией* (Исх. XXXII. 32), когда Павел свидетельствуется Духом Святым, что он *желал бы сам отлучен быть от Христа*, дабы привести к нему Израиля (Рим. IX. 3), сии мужи для любви к Богу забывают собственные чаяния грядущих благ; они таинственно теряют свою душу, одушевляясь одною чистою ревностью по славе Его имени; они приносят в жертву единственного своего Исаака.

Люди, порабощенные или закону плоти похотью, или закону внешних только дел гордостью и лицемерием, не достигают сей высоты любви; не постигают ее и даже отвергаются.

Душевен человек не приемлем, яже Духа Божия (1 Кор. II. 14). Вместо того чтобы, оставя все земное и неся крест свой, восходить на гору являющегося Бога, дабы причаститься смерти и воскресения Христова, они остаются под горою и стерегут осля свое.

КОНЧИНА САРРЫ И БРАК ИСААКА

Б. XXII. 20 – XXIV

В супружестве Исаака Моисей показывает, каким образом Промысл споспешествовал утверждению и распространению племени благословенного в Аврааме. Для сего, во-первых, замечает он, что намерение взять Исааку супругу из земли Халдейской не было в Аврааме плодом одной собственной решимости, но также следствием особенного происшествия, хотя по наружности маловажного, впрочем, праведником, который на все взирал в Боге, конечно принятого за наставление свыше. То было нечаянное известие о распространении дома Нахорова и о рождении в нем Ревекки, полученное Авраамом в

то время, когда Исаак вступил в возраст супружества (XXII. 20—24). Во-вторых, деeписатель дает разуметь, что и в назначении времени супружества Исаакова не участвовала ни пылкость юноши, ни нетерпеливость старца, споспешавшего видеть сынов своего сына. Кончина Сарры, без сомнения, оставившая великую пустоту в семействе столь малочисленном, как семейство Авраама, подвигла его искать в бракосочетании сына утешения себе и ему (XXIV. 67) и благоустройства дому. Из сих соображений произошли три, по-видимому, разнообразные, но, в самом деле, имеющие одну неразрывную связь и цель, сказания:

1) сказание о роде Нахора (XXII. 20—24);
2) сказание о кончине Сарры (XXIII);
3) сказание о браке Исаака (XXIV).

РОД НАХОРА

20. После сих происшествий случилось, что Аврааму возвестили и сказали: вот и Милка родила Нахору, брату твоему, сынов: 21. Уца, первенца его, Вуза, брата сему, Кемуела, отца Арамова, 22. Кеседа, Хазо, Пилдаша, Идлафа и Вафуила. 23. От Вафуила родилась Ревекка. Сих восемь родила Милка Нахору, брату Ав-

раамову. 24. И наложница его, именем Реума, также родила Теваха, Гахама, Тахаша и Мааху.

Уца. Из трех мужей сего имени, известных в древних родословиях, упоминаемый здесь почитается Патриархом земли *Уц,* или, по переводу семидесяти, *Авситидийской,* которая была отечество Иова (Иов. I. 1.) и народа *Аиситов,* или, по Птолемею, *Аиситов,* жившего в пустой Аравии при Евфрате.

Вуза. Имя сие находится у Иеремии, XXV. 23, между царями, которым Пророк подает чашу ярости, и у Иова, XXXII. 2, в значении отечества Елиусова.

Кемуела, отца Арамова. Есть древнейший Арам, сын Симов (Быт. X. 22). Быть может, что единоименные племена Арама Симова и Арама Кемуелова соединены под именем Сириян. Гроций от *Арама* и *Вуза* производит месопотамские города *Реман* и *Вусан,* упоминаемые Аммианом (L. XVIII).

Хеседа. От сего наименованы *Хасдим,* то есть Халдеи.

Наложница פלגש (отсюда *παλλακις* и pellex). По определению раввинов, наложница есть жена из рабынь, без брачной записи и обручения, коей дети должны пользоваться дарами, а не наследством. Евреи не только до закона, но и под законом дозволяли

себе наложниц, например: Манассия, 1 Пар. VII. 14; Халев, 1 Пар. II. 46. 48; Гедеон, Суд. VIII. 31, Дав, 2 Цар. 13; Соломон, 3 Цар. XI. 3. Вероятно, что в сем обычае превращен в правило разрешения пример патриархов Авраама (Быт. XXV. 1. 6) и Иакова (Быт. XXXV. 22). Патриархи же, сколько можно приметить, частью следовали в сем обычаю, принятому прежде их, частью уступали нетерпеливости иметь потомство (уже благословенное Богом), каковая нетерпеливость (к вящему их оправданию) открывалась наипаче в их женах (Быт. XVI. 2. XXX. 3). Посему не должно судить слишком строго и о Нахоре, имевшем наложницу.

Число сынов Нахоровых есть *двенадцать*, подобно как у Измаила и у Иакова.

КОНЧИНА САРРЫ

XXIII. 1. Жизни Сарриной было сто двадцать семь лет: сии были лета жизни Сарриной. 2. И умерла Сарра в Кириаф-арбе (что ныне Хеврон), в земле Ханаанской. И пришел Авраам рыдать по Сарре и оплакивать ее. 3. Потом отошел от лица умершей своей и стал говорить сынам Хетовым, и сказал: 4. я у вас пришлец и странник; дайте мне в собственность место гроба между вами, чтобы

мне умершую мою схоронить от глаз моих. 5. Сыны Хета ответствовали Аврааму и сказали ему: 6. послушай нас, государь наш; ты князь Божий посреди нас, в лучшем из наших погребальных мест похорони умершую твою; никто из нас не откажет тебе в своем погребальном месте для погребения умершей твоей. 7. Авраам встал и поклонился народу земли той, сынам Хетовым 8. и стал говорить им и сказал: если есть у вас на сердце позволить, чтобы я схоронил умершую мою от глаз моих, то исходатайствуйте мне у Ефрона, сына Цохарова, 9. чтобы он отдал мне пещеру Махпелу, которая у него на конце поля его, чтобы за довольную цену отдал Ефрон посреди вас, в собственность для гроба. 10. Ефрон же сидел посреди сынов Хетовых; и отвечал Ефрон Хеттей Аврааму в слух сынов Хетовых, всех входящих во врата города его, и сказал: 11. нет, государь мой, послушай меня, я даю тебе поле и пещеру, которая на нем, даю тебе; пред очами сынов народа моего даю тебе ее; похорони умершую твою. 12. Авраам поклонился пред народом земли той 13. и стал говорить Ефрону вслух народа земли той и сказал: сделай милость, послушай меня, я дам тебе за поле сребро, ты возьми у меня; тогда я похороню там умер-

шую мою. 14. Ефрон ответствовал Аврааму и сказал ему: 15. Государь мой, послушай меня: земля стоит четыреста сиклей серебра; между мною и тобою что это значит? похорони умершую твою. 16. Авраам выслушал Ефрона, и отвесил Авраам Ефрону серебра, сколько он объявил вслух сынов Хетовых, то есть четыреста сиклей серебра, какое ходит у купцов. 17. Таким образом, поле Ефроново, которое при Махпеле, против Мамре, поле и пещера, которая на нем, и есть деревья, которые на поле, во всех пределах его, вокруг, утверждены 18. во владение Аврааму пред очами сынов Хета, всех входящих во врата города его. 19. После сего Авраам похоронил Сарру, жену свою, в пещере поля в Махпеле, против Мамре (что ныне Хеврон), в земле Ханаанской. 20. Так достались Аврааму от сынов Хетовых поле и пещера, которая на нем, в собственность для гроба.

Жизни Сарриной было сто двадцать семь лет. Сарра одна только из жен имеет сие преимущество, что лета ее жизни показаны в Св. Писании.

В Кириаф-арбе. Имя сие может означать: *город четырех.* Иудеи производят оное от того, что в сем месте погребены четыре великие мужа: Адам, Авраам, Исаак и Иаков, но по

самому тексту книги Иисуса Навина (XIV. 15), которым утверждается сие предание[27], вероятнее, что *Арва* есть имя знаменитого родоначальника Енакимлян (Ис. Нав. XV. 13).

Что ныне Хеврон. Слова, для объяснения места, прибавленные кем-либо после Моисея.

Спрашивают, как случилось, что Сарра умерла в Хевроне, тогда как Авраам и Исаак, сколько можно примечать (XXII. 19. XXIV. 62. XXIII. 2), обитали *в земле полуденной?* Вероятно, что как имение Авраама, состоявшее наиболее в стадах, долженствовало быть разделено по разным местам, то часть рабов и пристанище для самих домовладык оставались в Хевроне со времени первого в сем месте пребывания всего дома.

Рыдать по Сарре и оплакивать ее. Древние у евреев обряды оплакивания мертвых, кроме рыдания, были: растерзание риз и облечение во вретище (XXXVII. 34).

Прилично ли было отцу верующих плакать о смерти, что, по-видимому, свойственно только *не имеющим упования* (1 Фес. IV. 13)? (Солуняне — ныне фессалоникийцы. — **Прим. ред.**) Прилично, если он оплакивал ее не только как семейственное несчастие, но и как плод всеобщего проклятия, лежащего на роде человеческом.

Я у вас пришлец и странник; дайте мне в собственность место для гроба между вами. Вступлением сей просьбы Авраам или изъявляет признательность Хеттеям за гостеприимство их страны, или отклоняет подозрение в купле, показывая, что он не намерен утвердиться в их земле как постоянный житель.

Нужно было Аврааму посредством купли утвердить за собою кладбище, потому что без сего Хеттеи, хотя на сей раз ласковые, после или по небрежению, или по какому-либо неудовольствию могли бы обеспокоить прах его супруги. Притом тягостно было бы для него без разбора смешать прах ее с прахом тех, от которых он всегда старался отделяться.

Но лучше дают разуметь важность погребального места Иаков (Быт. XLIX. 29) и Иосиф (L. 25), которые, умирая вне земли Ханаанской, завещали внести в нее свои останки. Причиною сего, без сомнения, была вера в обетованное наследование сей земли, ибо кто бы из благочестивых патриархов захотел быть погребен в иноплеменной и языческой земле? Та же вера побудила Авраама купить погребальное место в знак того, что земля, которая не была его собственностью в жизни, будет его собственностью по смерти, то есть будет принадлежать его потомству.

Промысл открывает в сем происшествии еще высшую истину, что обетования отца верующих только начинаются в настоящей жизни, но вернее и полнее усвояются по смерти.

Ты князь Божий посреди нас. Слово *князь* означает здесь не независимого владельца земли, но только богатого и сильного человека, каковое о себе мнение приобрел Авраам союзом с Мамре и войною против четырех царей.

Князь Божий, по свойству еврейского языка, значит *князь великий.*

Между мною и тобою что это значит? То есть это и для меня, и для тебя такая малость, в которой не стоит труда считаться.

И отвесил. Признак, что монета в сие время состояла еще только в весе, а не в деле металла.

Таким образом поле Ефроново и проч. Два сомнения представляются против сего места из речи Стефана, написанной в Деяниях апостольских: первое, что, по словам его, Аврааму не дано в земле Ханаанской *наследия ниже столько, чтобы поставить ногу* (VII. 5). Второе, что прежним владельцем погребального места, купленного Авраамом, почитает он вместо *Ефрона Еммора Сихемова* (16).

Первое из сих сомнений разрешается тем, что под именем *наследия* Стефан разумеет

наследственную землю обитания и одержания, служащую потребностям жизни; и что земля погребения, хотя и собственная, никогда не причисляется к наследию.

Второе недоумение, которое некоторые принужденными себя находят изъяснять погрешностью памяти Стефана, или даже повреждением св. текста от переписчиков, сообразно с достоинством Св. Писания, разрешается тем, что в словах Стефана (Деян. VII 15.16) предлагаются, по краткости его речи, соединенными под один общий взгляд различные приключения патриархов, что сообразно с порядком и намерением его речи. Слова его могут быть изложены так: пришел *Иаков в Египет, и скончался он и отцы наши и перенесены были (μετετεϑησαν) в Сихем* (как Иосиф или, по преданию, и все двенадцать патриархов) *и положены были (ετεϑησαν) во гробе, который купил Авраам ценою серебра* (как Иаков, не принесенный из гроба египетского, но прямо положенный в пещере Махпеле, *кроме (гроба), что у сынов Еммора (отца Сихемова).* По настоящему чтению греческого текста: *παϱα των υιων 'Εμμοϱ του Συχεμ*, по догадочному: *παϱα το (μνημα) των υιων 'Εμμοϱ του Συχεμ.* Последние места текста прибавлены для лучшего различения двух мест погребения.

БРАК ИСААКА

XXIV. 1. Авраам был уже стар и в летах преклонных. Господь благословил Авраама всем. 2. И сказал Авраам рабу своему, старшему в доме его, управлявшему всем, что у него было: положи руку твою под стегно мое 3. и клянись мне Господом Богом неба и Богом земли, что ты не возьмешь сыну моему жены из дочерей Хананеев, среди которых я живу, 4. но пойдешь в землю мою, на родину мою, взять жену сыну моему Исааку. 5. Раб сказал ему: может быть, не захочет женщина пойти со мною в эту землю, должен ли я возвратить сына твоего в землю, из которой ты вышел? 6. Авраам сказал ему: берегись, чтобы не возвращать сына моего туда; 7. Господь Бог небес [и Бог земли], который взял меня из дома отца моего и из земли рождения моего, который обещал мне и который клялся мне, говоря: потомству твоему дам землю сию, Он пошлет Ангела Своего пред тобою, и ты возьмешь жену сыну моему [Исааку] оттуда; 8. Если же не захочет женщина идти с тобою, ты будешь свободен от сей клятвы моей; только сына моего не возвращай туда. 9. Тогда раб положил руку свою под стегно Авраама, господина своего, и клял-

ся ему в сем. 10. Потом раб взял из верблюдов господина своего десять верблюдов и пошел. В руках у него были также всякие сокровища господина его. Он встал и пошел в Месопотамию, в город Нахоров. 11. И остановил верблюдов вне города, у источника вод, под вечер, в то время, когда выходят женщины за водою. 12. И сказал: Господи, Боже господина моего Авраама! Споспешествуй мне ныне и сотвори милость с господином моим Авраамом. 13. Вот, я стою у источника вод, и дочери жителей города выходят черпать воду. 14. Итак, сделай, чтобы, девица, которой я скажу: наклони кувшин твой и я напьюсь, и которая скажет: пей, я и верблюдам твоим дам пить, вот та, которую Ты указуешь рабу Твоему для Исаака; и по сему узнаю я, что Ты творишь милость с господином моим. 15. Еще не перестал он говорить [в уме своем], как вышла Ревекка, которая родилась от Вафуила, сына Милки, жены Нахора, брата Авраамова. На плече ее был кувшин. 16. Она была девица прекрасная видом, дева, которой не познал муж. Она сошла к источнику, наполнила кувшин свой и пошла вверх. 17. Тогда раб побежал навстречу ей и сказал: дай мне испить немного воды из кувшина твоего. 18. Она сказала: пей, господин мой. И

тотчас спустила кувшин свой на руку свою и напоила его. 19. И, когда напоила его, сказала: я стану черпать и для верблюдов твоих, пока не напьются [все]. 20. И тотчас вылила воду из кувшина своего в пойла и побежала опять к колодезю почерпнуть [воды], и начерпала для всех верблюдов его. 21. Человек тот смотрел на нее с изумлением в молчании, желая уразуметь, благословил ли Господь путь его или нет. 22. Когда же верблюды перестали пить, тогда человек тот взял золотые серьги, весом полсикля, и два запястья на руки ей, весом в десять сиклей золота; 23. [и спросил ее] и сказал: чья ты дочь? скажи мне, есть ли в доме отца твоего место нам ночевать? 24. Она отвечала ему: я дочь Вафуила, сына Милки, которого она родила Нахору. 25. И еще сказала ему: у нас много соломы и корма, и есть место для ночлега. 26. И преклонился человек тот и поклонился Господу, 27. и сказал: благословен Господь Бог господина моего Авраама, Который не оставил господина моего милостью Своею и истиною Своею! Господь прямым путем привел меня к дому брата господина моего. 28. Девица побежала и рассказала об этом в доме матери своей. 29. У Ревекки был брат, именем Лаван. Лаван выбежал к тому

человеку за город, к источнику. 30. И когда он увидел серьги и запястья на руках у сестры своей и услышал слова Ревекки, сестры, своей, которая говорила: так говорил со мною этот человек, — то пришел к сему человеку и нашел его стоящим при верблюдах у источника, 31. и сказал: войди, благословенный Господом; зачем ты стоишь вне? Я приготовил дом и место для верблюдов. 32. И вошел человек. Лаван расседлал верблюдов и дал соломы и корма верблюдам, и воды умыть ноги ему и людям, которые были с ним. 33. И предложена была ему пища; но он сказал: не стану есть, пока не скажу то, что я должен сказать. Лаван сказал: говори. 34. Он сказал: я раб Авраамов; 35. Господь благословил господина моего весьма, так что он сделался великим, ибо Он дал ему овец и волов, серебро и золото, рабов и рабынь, верблюдов и ослов. 36. Сарра, жена господина моего, уже состарившись, родила господину моему сына, которому он и отдал все, что у него было. 37. И взял с меня клятву господин мой, сказав: не бери жены сыну моему из дочерей Хананеев, в земле которых я живу, 38. а пойди в дом отца моего и к родственникам моим, взять жену сыну моему. 39. Я сказал господину моему: может быть, не пойдет

женщина со мною. 40. Он сказал мне: Господь, пред лицем которого я хожу, пошлет с тобою Ангела Своего и благоустроит путь твой, и возьмешь жену сыну моему из родных моих и из дома отца моего. 41. Тогда будешь ты свободен от данной мне клятвы, когда сходишь к родственникам моим; и если они не дадут тебе, то будешь свободен от данной мне клятвы. 42. И так я ныне пришел к источнику и сказал: Господи, Боже господина моего Авраама! Если Ты благоустроишь путь, который я совершаю, 43. то вот, я стою у источника воды, сделай же, чтобы девица, которая выйдет за водой и которой я скажу: дай мне испить немного воды из кувшина твоего, 44. и которая скажет мне: «и ты пей, и верблюдам твоим я начерпаю», была та жена, которую Господь назначил для сына господина моего. 45. Еще не кончил я слов сих в сердце моем, как вышла Ревекка с кувшином на плече и сошла к источнику и почерпнула; тогда я сказал ей: напои меня. 46. Она тотчас опустила кувшин свой с плеча своего и сказала: пей, я напою верблюдов твоих. И так я пил, и верблюдов она напоила. 47. Я спросил ее и сказал: чья ты дочь? Она сказала: дочь Вафуила, сына Нахорова, которого родила ему Милка. Тогда я дал ей серьги

и запястья на руки ее. 48. И преклонился, и поклонился Господу, и благословил Бога господина моего Авраама, который верным путем привел меня, чтобы дочь брата господина моего взять за сына его. 49. Итак, теперь, если вы намерены сотворить милость и истину с господином моим, скажите мне, и если нет, скажите мне, чтобы мне обратиться направо, или налево. 50. Лаван и Вафуил сказали в ответ: от Господа пришло слово сие; мы не можем сказать тебе вопреки ни худого, ни доброго; 51. вот Ревекка пред тобою; возьми и поди; да будет она женою сыну господина твоего, как сказал Господь. 52. Когда раб Авраамов услышал слова их, то поклонился Господу до земли. 53. И вынул раб серебряные вещи и золотые вещи и одежды и дал Ревекке; также и брату ее и матери ее дал богатые дары. 54. И ели и пили он и люди, бывшие с ним, и переночевали. Когда же встали поутру, то он сказал: отпустите меня к господину моему. 55. Но брат ее и мать ее сказали: пусть побудет с нами девица дней хотя десять, потом пойдешь. 56. Напротив, он сказал им: не удерживайте меня, ибо Господь благословил путь мой; отпустите меня, и я пойду к господину моему. 57. Они сказали: призовем девицу и

спросим ее. 58. И призвали Ревекку, и сказали ей: пойдешь ли с этим человеком? Она отвечала: пойду. 59. Итак, отпустили Ревекку, сестру свою, и кормилицу ее, и раба Авраамова, и людей его. 60. И благословили Ревекку, и сказали ей: сестра наша! да родятся от тебя тысячи тысяч, и да владеет потомство твое городами врагов твоих! 61. Итак, встала Ревекка и рабыни ее, и сели на верблюдов, и поехали за тем человеком. Таким образом, раб взял Ревекку и отправился. 62. Между тем Исаак ходил в Беэр-лахай-рои и возвратился. Жил он в земле полуденной. 63. Однажды, при наступлении вечера Исаак вышел в поле для размышления, и возвел очи свои, и видит: вот, идут верблюды. 64. Ревекка подняла очи свои и, увидя Исаака, бросилась с верблюда 65. и сказала рабу: кто этот человек, идущий по полю навстречу нам? Раб отвечал: это господин мой. Тогда она взяла покрывало и покрылась. 66. Раб же рассказал Исааку все, что сделал. 67. И ввел ее Исаак в шатер Сарры, матери своей, и взял Ревекку, и она сделалась ему женою, и он возлюбил ее; и утешился Исаак в смерти матери своей.

И сказал Авраам рабу своему. По догадке думают, что это был Элиезер.

Положи руку твою под стегно мое. Сей обряд клятвы Авраамом ли начался — неизвестно, а известно, что Авраамом не кончился. Он употреблен Иаковом (Быт. XLVII. 29). Флавий (Antiq. L. I, с. 16) пишет, что сей был величайший образ клятвы, когда полагали друг другу руки под стегно и призывали Бога во свидетеля обещаний. Должно думать, что взаимное действие обряда употреблялось при взаимных обещаниях, а при односторонних — одностороннее.

Знаменования сему обряду приписываются различные, по различию толкователей.

Евреи, по свидетельству Иеронима, относят оный к завету с Богом и обрезанию как знамению сего завета. Так и халдейский иерусалимский толковник вместо слов: *под стегно мое,* поставил в своем преложении: *под стегно завета моего;* а Ионафан: *в усечение обрезания моего.*

Абенезра думает, что положением рук под стегно изображается покорность. Подобно сему один из новейших (Cleric) догадывается, не взят ли сей обряд с образа раба, поддерживающего стегно господина, когда он садится на верблюда. Но сей обряд не мог бы уже быть взаимным.

Еще одному из новейших (Grot.) пришло на мысль, что клянущийся при стегне клянется мечом, при бедре носимым.

Учители христианские, как, например, Амвросий (L. I de Abrah c. 9) и Августин (Quaest. 62. m Genes, et de C. . L. XVI, c. 33), которые стараются усматривать Христа и в сени, и в гаданиях Ветхого Завета, утверждают, что положение рук под стегно есть указание на семя обетования. Догадка сия подтверждается как употребительным в еврейском языке выражением потомства чрез *исхождение из чресл* (Быт. XLVI. 26. Евр. VII. 10), так и самою необычайностью обрядового действия. Итак, смысл сего действия может быть представлен в следующих словах: «Я клянусь исполнить обещанное так искренно и непременно, как искренно и непременно желаю я принадлежать к благословенному семени обетования; в случае же нарушения обета подвергаю себя и свое потомство потреблению от сего семени».

Не возьмешь сыну своему Исааку жены из дочерей Хананеев. Патриархи уклонялись от дщерей Хананейских, потому что нравы сих последних опасны были для семейств их (Быт. XXVI. 35); потому что Хананеи были уже осуждены Богом на истребление (Быт. XV. 16);

потому что сам Бог руководствовал их к сохранению избранного Им племени во всевозможной чистоте и отлучении от других до явления Мессии.

Может быть, не захочет женщина и проч. Благоразумная и справедливая осторожность, когда прежде, нежели произносят клятву, тщательно вникают в точный разум обязательств, с нею приемлемых.

Господь Бог небес и проч. Надежду помощи Божией в обретении единоплеменной Исааку супруги Авраам основывает, во-первых, на том, что Сам Бог взял его из дома отеческого; а во-вторых, на том, что Бог обещал его потомству землю Ханаанскую. Сила сей последней мысли ощутительна: ибо Тот, который обещал наследие и наследников, без сомнения, предусмотрел и предназначил средства достигнуть и того, и другого. Но каким образом Патриарх, Богом отторгнутый от рода своего, надеется паки соединиться с ним? Сие может быть изъяснено тем, что нечаянное известие о благословении Нахора обильным потомством Авраам принял за глас Промысла, призывающий к союзу с его домом.

Действие помощи Божией изображается *предпосланием Ангела.* Изображение сие, как и подобные в Св. Писании (Ис. XL. 3. Мал. III.

1), взяты с путешествующих, которые для беспрепятственного и скорого путешествия посылают предтечей для предуготовления пути и потребностей пути. Таковым подобием живо представляется невидимое действие духов, посылаемых в служение, и среди трудностей и неизвестности благовременность и готовность высшей помощи.

Только сына моего не возвращай туда. То есть не соглашайся на брачный договор, в котором будет сие условие. Авраам чуждается иноплеменных, но еще более чуждается отечества, потому что взят из него Богом.

В руках его были также всякие сокровища господина его. То есть он взял все, что нужно было для брачных даров (см. 53).

В город Нахоров. Харран (Быт. XXVII. 43). Должно думать, что Нахор переселился сюда из Ура вместе с отцом, хотя, впрочем, история не упоминает о сем (Быт. XI. 31).

Когда выходят за водою. Обыкновенная в древности должность девиц (1 Цар. IX. 11). На сем-то обыкновении раб Авраамов и основал свой способ выбора невесты господину своему.

Господь Бог господина моего Авраама. Бога Авраамова призывает раб не потому, чтобы поставлял себя вне Его Промысла, но потому, что предмет молитвы касается до Авраа-

ма, а успех ее зависит от данного ему обетования.

По сему узнаю я, что Ты творишь милость с господином моим. Сие испытание воли Божией посредством произвольно избранного знамения некоторым кажется дерзостью и суеверием. Но поступок раба Авраамова словом Божиим не осуждается, успехом его прошения оправдывается и как угодный Богу подтверждается подобными поступками Гедеона (Суд. VI. 16. 37 – 39) и Ионафана (1 Цар. XIV. 8 – 10).

Впрочем, последование сим примерам, которое неосторожного в самом деле может ввести в заблуждение и суеверие, ограничить должно следующими правилами:

Тогда только позволительно молить Бога о знамении, когда мы дарованную от Него же прозорливость нашего ума находим недостаточною к нужному для блага нашего или ближних познанию Его о нас воли.

Прошение знамения должно быть приносимо Богу с несомненною верою; в противном случае оно и бесплодно будет, и оскорбительно для Бога, ибо все, что *не от веры, есть грех* (Рим. XIV. 23).

Вопрошающий Бога посредством какого бы то ни было знамения пусть решится не-

пременно последовать ответу: иначе как можно и надеяться на ответ от Того, который не любит *ронять слова Своего* (Ис. Нав. XXIII. 4).

Без крайней нужды и особенного внутреннего побуждения не должно искушать Бога прошением чудесных знамений; довольно просить у Него таких, которые бы, не выходя из естественного порядка вещей, подавали нам нужные внушения, к чему Промысл имеет бесчисленные средства. Так, раб Авраамов для узнания благонравной девицы избирает такое знамение, которое могло быть естественным следствием доброго и человеколюбивого расположения души.

В уме своем. Слова, прибавленные в переводе семидесяти, в изъяснении подлинника, точно по разуму писателя.

Он смотрел на нее и проч. Удивление о скором исполнении молитвы соделало его безгласным; между тем он вникал в происходившее, дабы лучше удостовериться, точно ли Промысл ответствует на его прошение.

Тогда он взял и проч. То есть приготовил свои дары, даны же оные действительно уже тогда, когда он узнал, кто была девица (см. ниже 47).

Серьги. Это не есть известное украшение ушей, но подобное сему украшение ноздрей (см. 47. Иез. XVI. 12. Притч. XI. 22).

Благословен Господь. Раб Авраамов благодарит Бога за такое дело, которое не приведено еще к окончанию. Но он видит в нем перст Божий и потому не сомневается в успешном окончании оного.

Милостию Своею и истиною Своею. Милость относить можно к обилию обетований, дарованных Аврааму, а *истину* — к событию глаголов Божиих.

В доме матери своей. Странно, что в сем сказании упоминаются и представляются действующими мать и братья Ревекки, особенно Лаван (29. 53. 55. Д 59. 60), а о Вафуиле упоминается однажды токмо, и то после Лавана, как бы не об отце, а о брате (50). Флавий говорит, что Вафуил, отец Ревекки, в сие время не был уже в живых, и Лаван при матери оставался попечителем семейства. Другие думают, что, по обычаю времени, замужества наиболее зависели от братьев (см. XXXIV. 13).

Потом предложена ему пища, но он сказал: не стану есть. Лаван следует обычаю гостеприимства, который возбранял беспокоить пришельца любопытством или обременять делом, прежде, нежели он угощен и облегчен от пути (1 Цар. IX. 19). Но благочестивый и верный раб Авраамов отлагает обычай, дабы прежде исполнить обязанность.

Чтобы мне обратиться или направо, или налево. Выражение приточное, которое в приложении к настоящей истории значит: я успокоюсь или приму другие меры.

Мы не можем сказать вопреки тебе ни худого, ни доброго. То есть никаким образом не дерзнем тебе противоречить. Ибо прибавление слов: *ни худого, ни доброго,* по свойству языка, дает особенную силу и совершенную полноту отрицанию (XXXI. 24). Внимание Лавана и Вафуила к делам Провидения может служить поучением или даже устыжением для некоторых между самими христианами.

Дней хотя десять. ימים או עשור некоторые переводят: *год* или *десять месяцев.* Но требование столь великой отсрочки невероятно. В тексте самаритянском читается: *месяц дней.* Но первый перевод, который есть семидесяти, согласен с обыкновенным чтением еврейским и не противоречит обстоятельствам происшествия.

Пойду. Сие решительное согласие Ревекки идти в отдаленную страну и вступить в неизвестное семейство — чем может быть изъяснено, как не доверенностью к Провидению?

Для размышления. То значит и еврейское слово שוח и греческое *αδολεσχειν* у семи-

десяти (Пс. LXXVI. 4. 7. 13). Другие переводят *прогуляться* или *посмотреть.*

Покрывало возлагает на себя Ревекка по тому всеобщему в Аравии обыкновению, по которому женский пол является в обществе не иначе как под покрывалом и, может быть, в особенности по причине присутствия жениха. Тертуллиан обращает сей пример к наставлению и обличению жен христианских[28].

И утешился Исаак в смерти матери своей. Следственно, время сетования продолжалось три года (Быт. XVII. 17. XXIII. 1. XXV. 20).

* * *

Если Исаак есть образ Христа, то обручение Исаака с Ревеккою может быть образом обручения Христа с Церковью. Апостол сближает образ с образуемым, когда называет Христа *единым мужем,* Церковь — *девою чистою,* а себя представляет *обручителем* (2 Кор. XI. 2). Сей образ можно приложить и к Церкви иудейской, которая чрез раба Божия, вернейшего в дому Божием, Моисея взыскана в Египте и возведена в землю обетованную; и к Церкви христианской, которая чрез апостолов воззвана из язычества на место скончавшейся Церкви иудейской.

ПОСЛЕДНИЕ ПРИКЛЮЧЕНИЯ АВРААМА

Б. XXV. 1 – 18

Историю Авраама Моисей оканчивает такими сказаниями, которые бы, доставляя ей последнюю полноту, в то же время служили введением в историю Исаака и обращали бы на него все внимание читателя. Для сего сказуется о многих сынах Авраама, но так, что Исаак поставляется высшим всех и единственным его наследником; показывается преимущество Измаила, который участвовал с Исааком в священном труде погребения родительского, который соответственно с обетованием произвел двенадцать сынов ро-

доначальников; но между тем примечается, что благословение Божие пребывало на бездетном в течение двадцати лет супружества Исааке. Таков общий дух трех кратких сказаний: о супружестве Авраама с Хеттурою (1 — 6), кончине Авраама (7 — 11), о жизни Измаила (12—18).

СУПРУЖЕСТВО АВРААМА С ХЕТТУРОЮ

XXV. 1. И взял Авраам еще жену, именем Хеттура. 2. Она родила ему Зимрана, Иокшана, Медана, Мидиана, Ишбака и Шуаха. 3. У Иокшана родились Шева и Дедан. Сыны Дедана были Ашурим, Летушим и Леюмим. 4. Сыны Мидиана: Ефа, Ефер, Ханох, Авида и Елдаа. Все сии суть сыны Хеттуры. 5. Впрочем, Авраам отдал все имение свое Исааку. 6. А сынам наложниц, которые были у Авраама, дал Авраам дары и отпустил их от Исаака, сына своего, еще при жизни своей к востоку, в землю Восточную.

Если порядок повествования Моисеева и в сем месте, как в других, следует порядку происшествий, то странным показаться может, что Авраам, еще на сотом году своей жизни не надеявшийся естественно иметь детей (Быт. XVII. 17) и, по словам Апостола, имев-

ший *плоть уже умерщвленную* (1 Рим. IV. 19), не менее как во сто сорок лет от рождения (Быт. XXV. 20) вступает в новое супружество. Толкователи стараются из сего затруднения выйти различными путями.

Толковники халдейские и многие раввины полагают, что Хеттура есть одно лицо с Агарью. Но догадка сия опровергается тем, что Моисей о наложницах Авраама говорит множественно (6), и в первой книге Паралипоменон (I. 28. 32) сыны Хеттуры отделяются от Измаила, сына Агари. Иные полагают, что супружество с Хеттурою совершено прежде смерти Сарры. Но, кроме того, что сие мнение никакого не имеет основания в истории, оно, разрушая одно, вводит в другое недоумение: как мог Авраам решиться на такое супружество? Супружество с Агарью по воле Сарры, кончившееся разводом также по воле Сарры, не только не может здесь служить примером, но и совершенно исключает всякое иное супружество при жизни Сарры.

Мысль Блаженного Августина (Contra Julian. L. III), что, *может быть, дар чадородия, ниспосланный от Бога Аврааму, сохранялся в нем долгое время,* совершенно изъясняет событие, повествуемое Моисеем. Ничто не препятствует думать, когда то показывает опыт,

что Авраам к рождению Исаака получил не единократное и мгновенное возбуждение жизненных сил, но всецелое и постоянное, по выражению Пророка (Пс. CII. 5), *обновление юности своей, яко орлей;* и что, исполнив священные обязанности закона и веры в отношении к Сарре и Исааку, решился воспользоваться еще ощущаемым в себе избытком Божия благословения, дабы сколько можно более прославлять Бога своим потомством.

Мидиана. От сего *Мадианиты.* Город *Мадиан,* по Иерониму (In. loc. Heb.), лежал далее Аравии каменистой к югу; в пустыне Сарацинской. Там же Птолемей полагает города *Мадиану и Модиану.*

Шуаха. От сего отечество Валдада, друга Иовлева (Иов. II. 11). У Птолемея есть город *Соака* в стране Дарров, неподалеку от Мадиамской.

Шева. Жилище потомства его должно быть неподалеку от Наватеев (см. Serab. L XVI). От сего, по догадке Бохарта, *Савии,* хищники стад Иова (Иов. I. 15).

Дедан. См. прим. на Быт. 10. 7.

Ефа. У Исаии (LX. 6) сие имя соединяется с именем Мидиана.

Наложниц. То есть Агари и Хеттуры. Достойно примечания, что Хеттура, взятая в суп-

ружество по смерти Сарры тогда, когда Авраам не имел иной жены, называется только наложницею. Так уважается единоженство.

Отпустил их от Исаака, сына своего, еще при жизни своей. Чрез сие предупреждает Патриарх смешение племен и наследий, дабы земля, определенная Богом Исааку, осталась неприкосновенною от других его братьев.

В землю Восточную. Имя сие не относится к стране света, которая указана уже словом к *востоку*, а знаменует в св. книгах особливую страну (Суд. VI. 3. 3 Цар. IV. 30. Иов. I. 3. Ис. XI. 14. Иер. XLIX. 28), коей жители, как догадываются, после названы по-арабски שוקין *Шаркиин*, то есть *Восточными*, просто *Сарацинами*, хотя, впрочем, некоторые дают сему имени иное происхождение. Флавий (L. I. c. 15) пишет, что они были трудолюбивы и остроумны (3 Цар. IV. 30. Мф. II. I).

О КОНЧИНЕ АВРААМА

7. Дней жизни Авраамовой, которые он прожил, было сто семьдесят пять лет. 8. Наконец Авраам изнемог и умер в старости доброй, будучи престарел и насыщен (жизнью), и присоединился к народу своему. 9. И погребли его Исаак и Измаил, сыновья его, в

пещере Махпела, на поле Ефрона, сына Цохара Хеттея, которое находится против Мамре. 10. На поле, которое Авраам приобрел от сынов Хетовых. Там погребены Авраам и Сарра, жена его. 11. По смерти Авраама Бог благословил Исаака, сына его. Исаак жил при Беэр-лахай-Рои.

Насыщен жизнью. В еврейских кодексах большею частью читается только *насыщен;* но полнее представляется сие выражение ниже, о смерти Исаака (XXXV. 29). Черта сия, для изображения мирной и радостной кончины праведника, взята с образа пиршества.

Присоединился к народу своему (см. прим. на Быт. XV. 15).

И погребли его Исаак и Измаил, сыновья его. Двум только приписывается совершение сего сыновнего долга, вероятно, не по близости только их пребывания к месту кончины Авраамовой, но и по праву их старшинства.

О ЖИЗНИ ИЗМАИЛА

12. Вот род Измаила, сына Авраамова, которого родила Аврааму Агарь, Египтянка, служанка Саррина, и 13. вот имена сынов Измаиловых, имена их по поколениям их: первенец Измаилов Неваиоф, за ним Кедар, Адбеел, Мив-

сам, 14. Мишма, Дума, Маеса, 15. Хадар, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма. 16. Сии суть сыны Измайиловы, и сии суть имена их, в ордах их, в кочевьях их. Это двенадцать князей народов их. 17. Лет же жизни Измаиловой было сто тридцать семь лет; наконец он изнемог, и умер, и присоединился к народу своему. 18. Потомки его расселились от Хавилы до Сура, что при входе в Египет, и даже до Ассирии. Так пал ему жребий жить пред лицом всех братьев своих.

Первенец Измаилов Неваиоф. От сего *Наватеи*, богатые овнами (Ис. LX. 7).

Кедар. И от сего знатное колено, также обиловавшее скотоводством. Кажется, что его именем в Св. книгах нередко вообще означается Аравия каменистая (Пс. CXIX. 5. Песн. I. 4. Ис. XXI. 16. 17. XLII. 11. LX. 7. Иер. XLIX. 28). У Плиния (L. V, с. 11) *Кедреи.*

Дума. Город сего имени есть и ныне, как можно видеть в описаниях Аравии у Абулфеды и Нибура.

Хадар. В тексте самаритянском *Хадад;* равно как в книге Паралипоменон (1 Пар. I. 30).

Фема. Племя сие упоминается у Исаии (XXI. 14) и Иеремии (XXV. 23).

Иетур. От сего производят имя *Итуреи*, страны за Иорданом, где обитало колено Манассиино (1 Пар. V. 19).

Кедма. От сего, может быть, имя пустыни *Кедемоф* (Втор. II. 26).

Это *двенадцать князей народов их.* Аравляне и ныне управляются старейшинами поколений, под именем эмиров.

Так *пал* ему жребий жить *пред лицем всех братьев своих.* Сие выражение против еврейского дополнено, по сличению с подобным полным выражением (Пс. XV. 5, 6).

Жребий значит здесь предоставление Промысла Божия. Писатель указует здесь событие предсказания (Быт. XVI. 12).

Часть третья

ИСААК, ИАКОВ, ИОСИФ

Верою о грядущих благословил Исаак... верою Иаков... верою Иосиф (Евр. XI. 20 – 22)

РОЖДЕНИЕ И СВОЙСТВА ДВУХ СЫНОВ ИСААКА

Б. XXV. 19–34

19. Вот род Исаака, сына Авраама. Авраам родил Исаака. 20. Исааку было сорок лет от рождения, когда он взял себе в жену Ревекку, дочь Вафуила Арамлянина из Подан Арама, сестру Лавана Арамлянина. 21. И молился Исаак Господу о жене своей, потому что она была неплодна; и услышал его Господь, и зачала Ревекка, жена его. 22. Но как младенцы в утробе ее начали толкаться, то она сказала: если так, то для чего я сего и желала? И пошла вопросить Господа. 23. Господь сказал ей: два племени во

чреве твоем, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет в порабощении у меньшего. 24. Когда настало время родить ей, оказалось, что в утробе ее были близнецы. 25. Первый вышел смуглый, весь как волосяная одежда; и нарекли ему имя Исав. 26. Потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту Исава; и наречено ему имя Иаков. Исааку же было шестьдесят лет, когда они родились. 27. Дети выросли. Исав был человек, искусный в звероловстве, любящий быть в поле; а Иаков человек кроткий, живущий в шатрах. 28. Исаак полюбил Исава, потому что ел изловленное им; а Ревекка любила Иакова. 29. Однажды сварил Иаков кушанье, а Исав пришел с поля и устал. 30. И сказал Исав Иакову: накорми меня красным, красным этим; ибо я устал. От сего дано ему прозвание: Эдом. 31. Но Иаков сказал: продай мне теперь свое первородство. 32. Исав сказал: вот, я скоро умру; что мне в этом первородстве? 33. Иаков сказал: поклянись мне теперь же. Он поклялся, и таким образом продал первородство свое Иакову. 34. Тогда Иаков дал ему хлеба и кушанья из чечевицы: и он ел, и пил, и встал, и пошел; и за ничто почел Исав первородство.

Бог несколько раз разделял семя патриархов на лучшее и худшее, дабы, отвергая одно, дать большую чистоту другому; подобно как удвояют и утрояют веяние пшеницы, дабы получить более чистое зерно. Так унаследован Исаак, а сыны Агари и Хеттуры удалены; так избран Иаков, а Исав отвержен. В настоящем сказании о двух последних писатель изъясняет ход сего разделения и показывает его предопределение и преобразование до их рождения и в рождении (19—26), его причину и происхождение в их свойствах (27, 28), его действительное начало в их действиях (29—34).

Вот род Исаака, сына Авраамова. Сие есть вступление, или надписание, начинающейся теперь истории Исаака.

Авраам родил Исаака. Сие повторяется по обыкновению, по которому история лиц начинается от родителей.

Она была неплодна. Самые благословенные рождения часто предшествуемы были неплодством: например, рождение Исаака, Иакова, Иосифа, Самсона, Самуила, Иоанна. Конечно, сие не без Промысла. Основанием такового смотрения Божия можно полагать: намерение очистить и утвердить веру и упование тех, которым даруется благословенный

плод чрева; общее свойство Благодати — наиболее действовать там, где наименее природы; и наконец, ощутительное изображение той истины, что как в особенных членах Церкви, так и в ее целом Бог *творит неплодную в доме радостною матерью детей* (Пс. CXII. 9).

Услышал его Господь. Вот пример того, что и обещанное уже Богом может и должно быть испрашиваемо молитвою.

И пошла вопросить Господа. Если выражения писателей должны быть изъясняемы по их духу и времени, то *вопрошать Бога,* значит искать откровения воли Божией или от самого Бога, на что право имели пророки, или чрез пророков, которые были посредниками между Ним и прочими людьми. Ревекка, так как не представлена ясно пророчицею, повидимому, должна была вопрошать Бога чрез посредника. В сем точно знаменовании употребляется выражение *идти вопрошать* Бога (Исх. XVIII. 15. 4 Цар. XXII. 13. 1 Пар. IX. 9). Посему пророком Ревекки почитают иные Сима, иные иного из патриархов, а иные Мелхиседека. Мнение о сем последнем приводит Блаженный Феодорит (Quaest. LXXVI), но его не утверждает и полагает, что Ревекка молилась при одном из созданных патриархами алтарей и узнала грядущее. Лучше признаться,

что образ данного ей откровения скрыт от нас, почему и в Новом Завете о сем откровении упоминается без изъяснения обстоятельств: *сказано ей* (Рим. IX. 12).

Два народа. Израильтяне и Идумеи, прообразуемые в своих родоначальниках: ибо то, что здесь предсказывается, не сбылось окончательно с Иаковом и Исавом, но с их потомками.

И больший будет в порабощении у меньшего. Дом Исава был сильнее и многолюднее, нежели Иакова, когда сей возвращался из Месопотамии (Быт. XXXII. 11. XXXIII. 15), и потомство первого, умножась, имело старейшин и царей прежде Израильтян (Быт. XXXVI). Но потом Давид поработил Идумеев (2 Цар. VIII. 14. 3 Цар. XI. 15. 16). Иорам (4 Пар. VIII. 21) и Амессия (4 Цар. XIV. 7) наказали отложившихся; Иоанн Гиркан еще раз покорил своему народу, и даже закону Моисееву (Jos. Antiq. L. XIII, c. 17).

Иаков. Слово עקב значит *запинатъ, низлагать ударом в пяту.* Самое имя Иакова значит *запнет.* Прознаменование сего имени в последнем времени узнает и изъясняет сам Исав (Быт. XXVII. 36).

Исааку же было шестьдесят лет. Следовательно, Аврааму — сто шестьдесят; следовательно, близнецы родились за пятнадцать лет

до его смерти. Моисей отступил здесь в своем повествовании от порядка времени, дабы отделить от истории Авраама историю Исаака и дать сей собственное последование.

Любящий быть в поле. К сему располагала Исава страсть к звероловству.

Человек кроткий, живущий в шатрах. Слово תם вообще значит *совершенного,* но здесь, в противоположении с диким нравом, должно знаменовать в особенности *кроткого.*

Моисей, хотя немногими чертами, описывает здесь не столько внешний образ жизни, сколько нравственные свойства сынов Исааковых; и сие как для того, чтобы приготовить читателя к разумению происшедшего после, во время их благословения, так и для того, чтобы оправдать Божие предопределение, изреченное о них еще прежде их рождения.

Исаак полюбил Исава и проч. Сие изображение родительской любви кажется недостойным дома патриархов. Впрочем, вероятно, что Исаак любил не столько вкусную пищу из рук Исава, сколько знаки его сыновнего послушания и любви и отличал его как первородного. Между тем Ревекка следовала Божию предопределению о сыновьях своих, которое было ей, и может быть ей одной, открыто.

Накорми меня красным, красным этим. Исав не называет кушанья свойственным ему именем потому, может быть, что не знал, из чего оно сделано (см. ниже 34). Повторение же в речи его выражает торопливость и жадность.

Эдом. То есть *красный.*

Продай мне теперь свое первородство. Права первородных состояли в некотором преимуществе чести и власти пред прочими братьями, в особенном благословении от отца, в сугубой части наследия (Втор. XXI. 17) и, по мнению некоторых, в преимущественном праве священнодействовать, чему и надлежало так быть, во время общего с прочими братьями богослужения.

Могли ли сии права первенца быть перенесены на другого? Могли, как видно из примера Рувима, с которого преимущества уважения и благословения преложены на Иуду, сугубая часть на Иосифа, священство на Левия.

Но могли ли оные законно перейти от одного к другому посредством покупки? Что принадлежит до продажи Исава, она осуждается тем самым, что соединена с пренебрежением естественных и священных прав и еще более тем, что совершена из одной нетерпе-

ливости и невоздержания, почему слово Божие и называет его *сквернителем* (Евр. XII. 16). С другой стороны, и купля Иакова кажется следствием недостатка братской любви и даже человеколюбия и не может быть изъяснена без предосуждения для него, разве неким темным предчувствием своего назначения.

Что мне в этом первородстве? Сие чувствование Исава есть обида, делаемая вместе и отцу, которого благословение он презирает, и потомству, которое он лишает плодов сего благословения.

И он ел, и пил, и встал, и пошел. Изображение небрежной рассеянности.

И ни за что почел Исав первородство. Здесь открывается цель сказания. Моисей паки изъясняет и оправдывает предопределение.

Предопределение Иакова и Исава описывается в пророчестве Малахии (I. 2) и в Послании к Римлянам (IX. 10—13) как действие всесвободной воли Божией. На сем, в учении о предопределении, некоторые основывают мнение, будто предопределение человека совершается вне предведения. Против сего сколько ложного, столько и вредного заключения должно приметить, что и историк, и пророк, и апостол говорят о предопределе-

нии не лиц, но племен и народов, представленных в своих родоначальниках; почему сего примера и не должно прилагать к предопределению лиц.

Что апостол, отвергая предопределение по делам (12), поставляет на место его предопределение по вере (32), которым предведение необходимо предполагается.

Что сказанное при сем апостолом: *неужели Бог несправедлив? отнюдь нет* (14) относится точно к предведению, и что сию же самую мысль Моисей изложил исторически в настоящем сказании.

ИСКУШЕНИЯ ИСААКА, РАСТВОРЕННЫЕ УТЕШЕНИЯМИ

Б. XXVI

1. Случился на земле голод (не тот прежний голод, который был во дни Авраама); и пошел Исаак к Авимелеху, царю Филистимскому, в Герар. 2. Тогда Господь явился ему и сказал: не ходи в Египет, живи в земле, в которой скажу тебе, 3. странствуй по сей земле; и Я буду с тобою, и благословлю тебя: ибо тебе и потомству твоему дам все земли сии. Я подтверждаю клятву, которою Я клялся Аврааму, отцу твоему. 4. Умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; и благословятся в семени твоем все народы земные. 5. За то, что Авраам,

отец твой, послушался гласа Моего и соблюл, что поручил Я соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои. 6. Итак, Исаак жил в Гераре. 7. И когда жители места того спросили о жене его, то он сказал: это сестра моя, потому что боялся сказать: жена моя, чтобы не убили меня, думал он, жители места сего за Ревекку, потому что она прекрасна видом. 8. Но когда время его пребывания там продлилось, то случилось, что Авимелех, царь Филистимский, посмотрев в окно, увидел Исаака, играющего с Ревеккою, женою своею. 9. Тогда Авимелех призвал Исаака и сказал: вот, это жена твоя; как же ты сказал, сестра моя? Исаак ответствовал: потому что я сказал сам в себе: чтобы не убили меня за нее. 10. Но Авимелех сказал: что это ты сделал над нами? немного не случилось одному из народа совокупиться с женою твоею, и ты ввел бы нас во грех. 11. И дал Авимелех повеление всему народу, сказав: если кто прикоснется к сему человеку и к жене его, смертию умрет. 12. И сеял Исаак в земле той и получил в тот год ячменя во сто крат: так благословил его Господь. 13. И разбогател сей человек; и богател больше и больше, так что, наконец, стал весьма богат. 14. У него были стада мелкого и стада крупного скота и мно-

жество рабов, так что Филистимляне стали завидовать ему. 15. И все колодези, которые выкопали рабы отца его при жизни отца его, Авраама, Филистимляне завалили и засыпали землею. 16. И Авимелех сказал Исааку: удались от нас, ибо ты сделался гораздо сильнее нас. 17. Итак, Исаак удалился оттуда, и расположился шатрами в долине Герарской, и жил там. 18. И вновь выкопал Исаак колодези вод, которые выкопали (рабы Авраама) во дни Авраама, отца его, и которые завалили Филистимляне по смерти Авраама; и назвал их теми же именами, которыми назвал их отец его. 19. Однажды копали рабы Исааковы в долине и нашли там источник воды живой.20. И спорили пастухи Герарские с пастухами Исаака, говоря: наша вода; посему он нарек источнику имя Есек; потому что спорили с ним. 21. Потом выкопали другой колодезь; спорили также и о сем; и он нарек ему имя Ситна. 22. Двинувшись оттуда, он выкопал еще иной колодезь, о котором уже не спорили; посему он нарек ему имя Реховоф: ибо, сказал он, теперь Бог дал нам пространное место, чтобы мы возросли на земле. 23. Оттуда перешел он в Беэр-шаву. 24. И в ту ночь явился ему Господь и сказал: Я Бог Авраама, отца твоего, не бойся, ибо Я с тобою; и

благословлю тебя, и умножу потомство твое ради Авраама, раба Моего. 25. Тогда он создал там алтарь и призвал имя Господа. И поставил там шатер свой, и выкопали там рабы Исааковы колодезь. 26. Тут пришел к нему из Герара Авимелех, и Ахузаф, один из друзей его, и Фихол, начальник войска его. 27. Исаак сказал им: для чего вы пришли ко мне, когда вы возненавидели меня и выгнали меня от себя? 28. Они ответствовали: мы увидели ясно, что Господь с тобою, и потому мы сказали: обяжемся взаимною клятвою мы и ты, и заключим с тобою союз, 29. чтобы ты не делал нам зла, как и мы не коснулись до тебя, а делали тебе одно доброе, и отпустили тебя с миром; теперь ты благословен от Господа. 30. Тогда он сделал им пиршество, и они ели и пили. 31. И встав поутру, клялись друг другу; и отпустил их Исаак, и они пошли от него с миром. 32. И как в тот день случилось, что рабы Исааковы, пришедши, донесли ему о колодезе, который копали они, и сказали: мы нашли воду, 33. то Исаак назвал его Шива. Отсюда имя города, Беэр-шива, до сего дня. 34. Когда же Исаву было сорок лет от рождения, тогда он взял себе в жены Иегудифу, дочь Беэри Хеттея, и Васемаху, дочь Элона Хеттея; 35. и они были в тягость Исааку и Ревекке.

Дабы дать понятие о жизни Исаака, Моисей совокупляет в одно краткое сказание несколько разнородных искушений, которыми Бог испытывал и очищал его веру; и несколько утешений, коими подкреплял его упование: искушение от причин естественных — гладом (1), утешение чрез откровение (2—5), искушение от причин нравственных — опасением со стороны развращенных человеков (6—7), утешение правотою Авимелеха (8—11), утешение внешним благословением обилия и могущества (12—14), искушение в жизни общественной — оскорблениями жителей герарских (14—22), утешение чрез откровение (23—25), утешение внешним миром и безопасностью (26—33), искушение в жизни семейственной — распрями домашними (34—35). Таким образом, в примере Исаака предлагается утешение всем искушаемым.

Случился на земле голод и проч. Некоторые думают, что сей голод случился еще до рождения Исава и Иакова; так как сему времени лучше, по-видимому, приличествует то, что говорится здесь о утаении супружества по красоте Ревекки (7). Но в таком случае писатель не мог бы, для отличия сего глада от упомянутого прежде, сказать, что тот был *во дни Авраама*, ибо *дни Авраама*, или жизнь

его, продолжалась еще пятнадцать лет по рождении сынов Исааковых. Самые происшествия, здесь описываемые, показывают, что они случились после смерти Авраама, почему должно признать, что Моисей в их изображении точно следует порядку времени.

И пошел Исаак к Авимелеху, царю Филистимскому, в Герар. Не менее как чрез семьдесят пять лет после того, как в первый раз посетил сию землю Авраам, приходит в нее Исаак, обитает несколько лет, и все сие при царе одного имени. Один ли действительно царь именем Авимелех царствовал от 80 до 90 лет? Или *Авимелех* было общее имя царей филистимских, подобно как *Фараон* — египетских? Возможно и то, другое; а что из двух достовернее, для настоящей истории не важно.

Не ходи в Египет. Из сих слов откровения видно, что Исаак имел намерение идти в Египет; но Бог, от столь отдаленного путешествия удержав его, назначил местом его пребывания землю Герарскую.

Бог, который не *попускает человеку быть искушаему более, нежели он может снести* (1 Кор. X. 13), сохранил Исаака от Египта, который был опаснее Герара, как можно видеть из истории Авраама.

ж. *Тебе и потомству твоему дам земли сии.* Исаак находился в сие время в южном краю Палестины, предопределенной потомству Иакова, имея с другой стороны Идумею, наследие Исава.

За *то, что Авраам, отец твой, и* проч. Сам Бог утверждает здесь ту истину, что *благословение отца утверждает домы детей* (Сир. III. 9). Когда благословение Божие к Исааку основывается единственно на послушании отца его, сие некоторым образом дает разуметь, что сын не достиг еще в сие время непосредственного с Богом соединения. Впрочем, Бог указует Исааку на отца, конечно, не в обличение, как бы недостойному сыну, но в научение, как подражательно веры отеческой.

Повеления Мои, уставы Мои и законы Мои. По истолкованию раввинов: *повеления,* изрекаемые чрез разум; *уставы,* определяемые единым изволением Божиим по причинам, для нас недоведомым; *законы,* определяющие и обеспечивающие образ исполнения Божественных уставов.

Это сестра моя. Разумеется, что вместе с именем *супруги* должно было Исааку также утаить имена *сынов.*

Играющего. По свойственной древним скромности, малейшая свобода в обращении могла обнаружить супругу.

Прикоснется. Сим выражается оскорбление или обида (Ис. Нав. IX. 19. Руфь. П. 9).

Ячменя во сто крат. Сей перевод следует текстам семидесяти толковников, Сирскому, Симмаха и Феодотиона, которые, конечно, читали в еврейском тексте שערים *(Сеорим)* вместо того, что ныне читается *Шеарим.* По нынешнему чтению еврейского слова значат только: *сто мер,* рода семян не показывают.

И разбогател и проч. Из описания возрастающего богатства и могущества Исаакова открывается, что пред смертью Авраама оно было весьма уменьшено дарами, данными другим его сынам. Сим изъясняется как опасение Исаака при вступлении на землю Герарскую, так и то, что он не был в ней сначала уважен как союзник.

Филистимляне стали завидовать ему. Из самого благословения Божия рождается искушение: так ненадежны внешние и земные утешения!

Удались от нас; ибо ты сделался гораздо сильнее нас. Сие противно и союзу Авимелеха с Авраамом, и всякой справедливости. Авимелех боится силы пришельца, который притеснен его подданными!

И вновь выкопал Исаак колодези вод и проч. Прежние колодези возобновляет Исаак и по

удобности, и в память отца своего, и по праву его союза.

Источник воды живой. То есть ключ.

Есек. Значит *спор.* Семьдесят толковников читали *Ешек* и потому перевели *обида.*

Ситна. Значит *вражда.*

Реховоф. Значит *пространное место.*

Я Бог Авраама, отца твоего. Сим напоминаются Исааку все опасности, чрез которые Бог безвредно провел Авраама; и потом уже внушается ему такое же благодушие, какое внушено было Аврааму: *не бойся* (Быт. XV. 1).

Мы не коснулись до тебя. Но распри о кладезях показывают, что речь Авимелеха не совсем искренна.

Поучительно великодушие Исаака, который, по любви к миру, не только забывает претерпенные им оскорбления, но и позволяет самим оскорбителям хвалиться праводушием.

Шива. Значит *клятва.* К вторичному наречению сего имени от Исаака нечаянно стеклись обстоятельства, совершенно подобные тем, по каким оно дано было месту в первый раз Авраамом (Быт. XXL. 31). Вот то, что на языке мира называется делом случая, а на языке веры — делом Промысла. Разность немаловажная. Ибо, как дело случая, сие проис-

шествие было бы любопытно или странно; как дело Промысла, без сомнения, оно было для Исаака утешительно и назидательно.

Иегудифу, дочь Беэри Хеттея. Сему тексту должен соответствовать следующий: *Оголиваму, дочь Аны, дочь Цивона Евее* (XXXVI. 2). Сию разноименность лиц, нередко встречающуюся в священных книгах, можно изъяснять: переименованием по свойствам, или по приключениям, чего пример представляет имя Эдома; или переводом имен с одного языка или наречия на другое. Так, внук Иакова *Иов* (Быт. XLVI. 13) иначе называется *Иашув* (Числ. XXVI. 24). В обоих сих именах заключается одно значение *возвращения.*

Васемафу, дочь Элона Хеттея. Ниже в родословии Исава *Аду, дочь Элона Хеттея* (XXXVI. 2).

БЛАГОСЛОВЕНИЕ СЫНОВ ИСААКА И ПОСЛЕДСТВИЯ ОТ СЕГО

Б. XXVII – XXVIII. 9

Благословение, данное Исааком сынам своим, Иакову и Исаву, долженствовало иметь место в истории священной как потому, что им продолжает оправдываться и объясняться изреченное о них Богом предопределение, так потому, что в нем содержится новое предсказание о судьбе еврейского народа. По сему оное и составляет предмет последнего сказания в жизнеописании Исаака.

В сем сказании излагаются по порядку: случай или предшествующее обстоятельство данного благословения — старость и слепота Исаака и приготовление к бла-

гословению — ловитва (XXVII. 1—4), хитрость Ревекки (5—23), благословение Иакову (24—29), благословение Исаву (30—40), ближайшие последствия данного благословения: вражда Исава на Иакова (41), удаление Иакова из дома отеческого (42—XXVIII. 5.), новое супружество Исава (6—9).

СЛУЧАЙ И ПРИГОТОВЛЕНИЕ К БЛАГОСЛОВЕНИЮ

XXVII. 1. Когда Исаак состарился, и притупилось зрение очей его, тогда он призвал старшего сына своего Исава и сказал ему: сын мой! Сей ответствовал: вот я. 2. Он продолжал: вот, я состарился, не знаю дня смерти моей; 3. возьми теперь орудия твои, колчан твой и лук твой, поди в поле, достань мне дичи 4. и приготовь мне кушанье, как я люблю, и принеси мне есть, дабы благословила тебя душа моя, прежде нежели я умру.

Когда Исаак состарился. Исааку было в сие время около 137 лет от рождения, ибо Иакову около 77 лет, что можно усмотреть, когда из 130 лет жизни сего последнего до переселения во Египет (Быт. XLVII. 9) исключить 39 лет жизни Иосифа до сего времени (см. Быт. XLI 46, 47. XLV. 6) и 14 лет пребыва-

ния в Месопотамии до рождения Иосифа (см. Быт. XXX. XXV. XXXI. 41). Итак, более нежели за 40 лет до смерти (Быт. XXXV. 28). Исаак почувствовал свою старость и начал готовиться к смерти. Может быть, его расположила к сему наипаче слабость зрения и еще то, что старший брат его умер 137 лет (Быт. XXV. 17).

Принеси мне есть, дабы благословила тебя душа моя. Намерение Исаака, без сомнения, было не то, чтобы продать Исаву свое благословение за кушанье, подобно как сие сделал прежде сам Исав, но побуждением к благословению его было право первородства, как можно примечать из слов Иакова, пришедшего к отцу своему в лице Исава: я *Исав, первенец твой* (19. 32). Ловитва и пища долженствовали быть не причиною благословения, но только приготовительным к нему обрядом, что видно в повторении слов Исаака, где вместо винословия (ви́на — причина, повод; ц.-слав. — **Прим. ред.**)означено только соединение действий: *и я буду есть и благословлю тебя* (7).

Почему же ловитва и пища должны были служить приготовлением к произнесению благословения? Потому, ответствуют некоторые, что Исаак хотел ободрить и возбудить дух

пищею и питием. С сим примечанием согласуется известное у иудеев правило, что *дух пророчества не свойствен человеку печальному.*

Хотя дух пророчества, вообще, требует чистоты и умеренности, но что принятие пищи не воспящает его, сие видно из примера Вефильского пророка (3 Цар. XIII. 20). Потому, думают иные, что обыкновение требовало пред действием благословения, некоторого действия заслуги (Быт, XXII. 16. 17). Более счастливая догадка есть та, что Исаак, видев Исава, за недостатком ловитвы продавшего свое первенство, посредством ловитвы же хотел узнать, угодно ли Богу возвратить ему потерянное. Итак, требование ловитвы от Исава было требование знамения от Бога; и Бог ответствовал Исааку, только не точно тем знамением, которого сей желал; ответствовал медленностью ловли Исава и тайным Ревекке внушением о Иакове.

ХИТРОСТЬ РЕВЕККИ

5. Ревекка слышала, как Исаак говорил сие сыну своему Исаву. Итак, когда Исав пошел в поле достать и принести дичи, 6. тогда Ревекка сказала сыну своему Иакову следующее: вот, я слышала, как отец твой говорил брату

твоему Исаву: 7. принеси мне дичи и приготовь мне кушанье; я буду есть и благословлю тебя пред лицем Господа, пред смертию моею. 8. Теперь, сын мой, послушайся слов моих в том, что я прикажу тебе. 9. Поди в стадо, возьми мне оттуда два козла молодых, хороших; и я приготовлю из них отцу твоему кушанье, как он любит; 10. а ты понеси отцу твоему, чтобы он ел, дабы он благословил тебя пред смертию своею. 11. Но Иаков сказал Ревекке, матери своей: Исав, брат мой, весь в волосах, а у меня тело гладкое; 12. может статься, ощупает меня отец мой; тогда я буду в глазах его обманщиком и навлеку на себя проклятие вместо благословения. 13. На сие мать ответствовала ему: я беру на себя проклятие твое, сын мой, только послушайся слов моих и поди принеси мне. 14. Тогда он пошел, и взял, и принес матери своей; и его мать сделала кушанье, как любил отец его. 15. И взяла Ревекка богатую одежду старшего сына своего Исава, бывшую у ней в доме, и одела в нее младшего сына своего Иакова; 16. а руки его и гладкую шею его обложила кожею молодых козлов; 17. и дала приготовленное ею кушанье и хлеб в руки Иакову, сыну своему. 18. Он вошел к отцу своему и сказал: батюшка! Отец же сказал: я,

кто ты, сын мой? 19. Тогда Иаков сказал отцу своему: я Исав, первенец твой; я сделал, как ты сказал мне; встань, сядь и ешь, что я изловил, дабы благословила меня душа твоя. 20. Исаак спросил сына своего: как это так скоро нашел ты, сын мой? Он отвечал: потому что Господь Бог твой послал мне навстречу. 21. Потом Исаак сказал Иакову: подойди, я ощупаю тебя, сын мой, ты ли сын мой Исав или нет? 22. Иаков подошел к Исааку, отцу своему; а сей ощупал его, и сказал: голос, голос Иакова, а руки, руки Исавовы. 23. И не узнал его, потому что руки его были, как руки Исава, брата его, в волосах; и благословил его следующим образом.

Пред лицем Господа. То есть в присутствии Его, Его именем и от Него данною властью. Знаменательное сие слово выше опущено было по простоте, свойственной древним писателям.

Я беру на себя проклятие твое. Вместо сих слов Онкелос влагает в уста Ревекки следующие: *мне сказано в откровении, что не приидет на тебя проклятие, сын мой.* В самом деле, приемля на себя вину и опасные следствия предлагаемого Иакову действия, Ревекка чрез сие дает разуметь, что оно и невинно, и неопасно.

Основанием таковой уверенности ее должно полагать Божие о Иакове предопределение, его личное достоинство и недостоинство брата его и тайное при сем самом случае от Бога внушение.

Богатую одежду. Буквально с еврейского *вожделенную.* Иероним (Quaest. Hebr.) у раввинов занял мнение, что то была одежда священнодейственная.

Я Исав, первенец твой и проч. В сей речи толкователи находят троякую ложь и осуждают Иакова. Сам Иаков называет свой поступок обманом (12), равно как и Исаак (35). Однако Исаак не осудил Иакова, ибо не отнял хитростью похищенного благословения.

Некоторые стараются дать сему происшествию лучший вид чрез открытие в нем преобразовательного знаменования; но прообразование не переменяет истории, и характер лиц или деяний прообразовательный, который зависит от устроения Божия, не исключает суждения о характере нравственном, который от свободы человеческой. Фараон не потому достоин осуждения, что был образом отверженного князя тьмы; Иаков не потому прав, что был образом избранных и предопределенных благодатию.

Если что может объяснить и оправдать его

поступок, то разве примечание нерешимости в Исааке, который для благословения Исава желал иметь знамение от Бога, уверенность в откровении воли Божией чрез Ревекку и, наконец, то, что Исав, правым или неправым образом, впрочем добровольно, с клятвою отрекся от первородства в пользу Иакова.

Как это так скоро и проч. Исаак удивляется скорости ловли, а Иаков, применяясь к намерению ловли, представляет скорость ее благоприятным от Бога знамением.

БЛАГОСЛОВЕНИЕ ИАКОВУ

24. Спросил вновь: ты ли сын мой Исав? Он отвечал: я. 25. Потом Иаков сказал: подай мне, я буду есть что изловил ты, сын мой, дабы благословила тебя душа моя. Иаков подал ему, и он ел; принес ему и вина, и он пил. 26. Наконец, Исаак, отец его, сказал ему: подойди, поцелуй меня, сын мой. 27. Он подошел и поцеловал его. И обонял Исаак запах от одежды его и благословил его, говоря: вот, запах от сына моего, как запах от нивы (полной), которую благословил Господь. 28. Итак, да даст тебе Бог от росы небесной и от тучности земной, и множество пшеницы и вина. 29. Да покорствуют тебе народы, и да

поклонятся тебе племена; будь господином над братьями твоими, и да поклонятся тебе сыны матери твоей; проклинающие тебя прокляты; благословляющие тебя благословенны.

Поцелуй меня, сын мой. Богодухновенные мужи употребляют сие действие не как простой обряд ласки, но яко видимое действие благодатного общения душ (1 Цар. X. 1).

И благословил его. Благословение Исаака рассматривать должно не как желание только, но как пророчество. Ибо он, по выражению Апостола, *благословил верою о будущем* (Евр. XI. 20). По сему-то его благословение исполнилось, хотя он и не знал, над кем произносил его.

Вот запах от сына моего, как запах от нивы (полной), которую благословил Господь. Слово *полной* утрачено в тексте еврейском, но читается в самаритянском, греческом и латинском Св. Иеронима. Полною делается нива сеянием и возрастанием постоянным; благословляется дождем, благорастворением воздуха и обилием плодов.

Сравнение *запаха от одежды* с *запахом от нивы* относится к особливому известному в древности роду благовоний, который уподоблялся благоуханию земли, освеженной дождем[29].

Образ благословений нередко был заим-

ствуем от вещей видимых и, по-видимому, случайных, как, например, от имен благословляемых. Так и Исаак начинает благословение свое от благоухания риз своего сына. Быть может, что сие благоухание на сей раз произвело в нем необыкновенно сильное и приятное впечатление, которое послужило ему возбуждением и вразумлением.

От росы небесной. В странах жарких, где дожди редки, недостаток сей восполняется обильною росою вечернею и утреннею[30]. Почему в благословениях и проклятиях *росою* означается влияние воздушных перемен на обилие или скудость плодов земных (Втор. XXXIII. 13. 28. Агг. I. 10, 11).

И от тучности земной. Как степень земного плодородия зависит частью от растворения воздуха, частью же от свойства земли, то Исаак с дарами от *росы небесной* соединяет дары от *тука земли;* то есть желает потомкам своего сына обитания на земле, по свойству своему плодоносной.

Да покорствуют тебе *народы* и проч. Здесь разуметь можно народы разноплеменные, как Хананеев и Филистимлян.

Будь господин над братьями твоими и проч. Здесь разумеются народы единоплеменные, как потомки Исава.

Проклинающие тебя прокляты; благословляющие тебя благословенны. Сие благословение, поелику в простом своем знаменовании чрезмерно велико и несообразимо с событием, должно иметь высшее и более глубокое значение. Те, которые благословят Иакова верою в благословенное семя, благословятся благодатью; проклинающие неверием проклянутся отвержением.

БЛАГОСЛОВЕНИЕ ИСАВУ

30. Как скоро совершил Исаак благословение над Иаковом, и как только вышел Иаков от лица Исаака, отца своего, тотчас Исав, брат его, пришел с ловли своей. 31. Приготовил и он кушанье, и принес отцу своему, и сказал отцу своему: встань, батюшка; ешь что изловил сын твой, дабы благословила меня душа твоя. 32. Но Исаак, отец его, сказал ему: кто ты? Он отвечал: я сын твой, первенец твой Исав. 33. Тогда Исаак вострепетал трепетом великим до крайности и сказал: кто же это, который достал дичи и принес мне, и я ел все прежде, нежели ты пришел, и я благословил его? Он и будет благословен! 34. Исав, выслушав слова отца своего, поднял громкий и весьма жалостный вопль

и сказал отцу своему: родитель мой! благослови и меня, 35. Но он сказал: брат твой пришел с хитростью и взял благословение твое. 36. Тогда Исав сказал: недаром дали ему имя Иаков; он запнул меня уже два раза: он взял первородство мое и вот теперь взял благословение мое. И сказал Исав отцу: неужели ты не оставил мне благословения? 37. Исаак сказал в ответ Исаву: вот, я поставил его господином над тобою и всех братьев его отдал ему в рабы; обещал ему и обилие пшеницы и вина; что же я сделаю тебе, сын мой? 38. Но Исав сказал отцу своему: неужели, батюшка, одно это у тебя благословение? благослови и меня, батюшка! И поднял Исав вопль и стал плакать. 39. Тогда ответствовал ему Исаак, отец его, и сказал ему: вот будет в местах обитания твоего тучность земли и роса небесная свыше; 40. но ты будешь жить мечом твоим, и будешь рабом брату твоему, будет, однако, время, что ты, воспротивясь, свергнешь иго его с выи твоей.

Тогда Исаак вострепетал и проч. И смятение при открытии нечаянности, и твердость Исаака в данном благословении изъясняются тем, что, произнося его, чувствовал он себя в состоянии вдохновения. Почему первая мысль его была: каким образом к действию

вдохновения могло примешаться заблуждение? И она возмутила его. За нею следовала другая: что внушенное Богом слово не может быть погрешительно, и он подтвердил произнесенное прежде благословение. Такая непоколебимость среди толикого замешательства есть верный признак души, на все взирающей в Боге и в Боге утвержденной.

Поднял громкий и весьма жалостный вопль. Исав вопиет и плачет о благословении, но уже поздно; и без веры, а с завистью и отчаянием, потому, как говорит Апостол, *не обретает места покаяния* (Евр. XII. 17).

Ищите Господа, пока можно обретать Его, и призывайте Его, пока он близок (Ис. LV. 6).

Неужели ты не оставил мне благословения? Сими словами признает и Исав, что благословение Исаака было не простое благожелание, но управляемое Богом и облеченное силою и действом, почему он и не просит приложения оного на себя, но только вопрошает отца своего: неужели благодатная в нем сила оскудела?

Вот, я поставил его господином и проч. Предсказание здесь представлено событием в знак достоверности (Иер. I. 10).

Что же я сделаю тебе, сын мой? Благословение, данное Иакову, Исаак почитает пре-

пятствием благословению Исава: по самому содержанию первого благословения, в котором уже включалось унижение Исава; потому что в нечаянном благословении Иакова он видит руку Божию, карающую Исава; не потому ли еще, что сила благословения, которая как останок первоначального благословения Божия, облекшего человека властью и могуществом над всем миром, обитала в патриархах и посредством духовных общений переходила от предков к потомкам, что сия сила, единожды быв возбуждена верою и прелияна всею полнотою своею, обыкновенно не возбуждалась более в преподавшем ее в прежнем образе и степени?

Будет в местах обитания твоего тучность земли и роса небесная свыше. Некоторые переводят сие место в знаменовании отрицательном: *места обитания твоего чужды будут тучности земли и росы небесной свыше.* Но и по первому переводу видно, что сие благословение менее подобного благословения Иаковлева.

Ты будешь жить мечом твоим. Таковы точно были Идумеи, по описанию Флавия[31].

Свергнешь иго его с выи твоей. Сие случилось при Иораме (4 Цар. VIII. 20).

41. И возненавидел Исав Иакова за благословение, которым благословил его отец его; и сказал Исав в сердце своем: скоро придут дни плача по отце моем; тогда я убью Иакова, брата моего. 42. Когда Ревекке пересказаны были слова Исава, старшего сына ее, то она послала и призвала младшего сына своего Иакова и сказала ему: вот, Исав, брат твой, грозит убить тебя. 43. Итак, сын мой, послушайся слов моих, встань, беги к Лавану, брату моему, в Харран, 44. и поживи у него несколько времени, пока утолится ярость брата твоего, 45. пока пройдет гнев брата твоего на тебя и он позабудет, что ты сделал ему. Тогда я пошлю и возьму тебя оттуда. Ибо для чего мне в один день лишиться обоих вас? 46. Потом Ревекка сказала Исааку: я жизни не рада от дочерей Хеттейских; если Иаков возьмет жену из дочерей Хеттейских, каковы эти, из дочерей этой земли, то что мне и в жизни? XXVIII. 1. Посему Исаак призвал Иакова, благословил его и заповедал ему, говоря: не бери себе жены из дочерей Хананейских. 2. Встань, поди в Падан-Арам, в дом Вафуила, отца матери твоей, и возьми себе жену от-

туда, из дочерей Лавана, брата матери твоей. 3. Бог же всемогущий да благословит тебя, и да возрастит тебя, и да умножит тебя, и да произведет от тебя сонм народов; 4. и да даст тебе благословение Авраамово, тебе и потомству твоему с тобою, да наследуешь ты землю странствования твоего, которую Бог дал Аврааму. 5. Таким образом, Исаак отпустил Иакова, и он пошел в Падан-Арам к Лавану, сыну Вафуила Арамлянина, брату Ревекки, матери Иакова и Исава. 6. Исав увидел, что Исаак благословил Иакова и послал его в Падан-Арам взять себе жену оттуда, заповедав ему при благословении и сказав: не бери жены из дочерей Хананейских; 7. и что Иаков послушался отца своего и матери своей, и пошел в Падан-Арам; 8. и таким образом, увидел Исав, что дочери Хананейские не угодны Исааку, отцу его. 9. Тогда Исав пошел к Измаилу и взял себе в жену Махалафу, дочь Измаила, сына Авраамова, сестру Неваиофову, сверх других жен своих.

Дни плача по отце моем. То есть кончина. Щадя старость отца, Исав отсрочивает преднамереваемое братоубийство. Ни слова о матери: он небрежет о ней, как о виновнице своего унижения.

Тогда я пошлю и возьму тебя оттуда. Сие не исполнилось. Конечно, жизнь Ревекки прекратилась скорее, нежели вражда Исава.

Для чего мне в один день лишиться обоих вас? Ибо сын убиенный и сын-убийца равно потеряны для сердца матери.

Я жизни не рада от дочерей Хеттейских. Ревекка утаивает от Исаака важнейшую причину, по которой нужно было удалить Иакова. Так любовь покрывает самые тяжкие грехи и старается отвратить зло, не возмущая невинных и не раздражая виновных.

Сонм народов. Иначе можно перевести с еврейского: *церковь народов.* В сем переводе сама собою видна знаменательность сей части благословения.

К Измаилу. То есть к дому или племени Измаила, ибо Измаил умер за 14 лет пред сим.

* * *

Иакова избрал себе Бог, Израиля в достояние себе, говорит Псалмопевец (CXXXIV. 41). Избрание сие относится, во-первых, к лицу Иакова, потом к его роду и, наконец, паче всего к его духу веры: *ибо не все* происшедшие *от Израиля суть Израиль* (Рим. IX, 6). Два последних избрания, то есть избрание рода Израилева и избрание Израиля духов-

ного, заключаются в первом, то есть личном избрании Иакова: одно пророчественным, а другое прообразовательным образом.

Действительность сего прообразования в Св. Писании открывается из того, что апостол Павел, рассуждая об отвержении плотского и о избрании духовного Израиля, приводит к объяснению пример Иакова и Исава (Рим. IX), и также из того, что тот же апостол, предостерегая уверовавших евреев от дел плоти, угрожает им отвержением Исава (Евр. XII. 16. 17).

Итак, Иаков есть образ, во-первых, духовного Израиля, или Церкви христианской вообще, и следственно Исав, по противоположности, образ плотского Израиля.

Исав и Иаков суть близнецы, из коих меньший превозмогает большего; так, духовный Израиль порожден вместе с плотским, но, возрастая в тайне, наконец открыт и превознесен над ним.

Исаак назначает свое благословение сперва Исаву, но потом дает оное Иакову; так плотскому Израилю даны обетования от Отца Небесного, но на духовном они исполняются.

Между тем как Исав ищет ловитвы, дабы заслужить отчее благословение, Иаков, по наставлению матери, коей Бог открыл судьбы свои, облеченный в одежду первородного,

предвосхищает оное. Между тем как плотский Израиль мнит внешними делами закона приобрести земное благословение Божие, Израиль духовный, предводимый Благодатью, облеченный в одежду заслут и правды Перворожденного всей твари, *благословляется благословением духовным, превыше небес, во Христе* (Еф. I. 3).

Меч брани и продолжительное рабство достается в наследие отверженному Исаву. И плотскому Израилю, со времени его отвержения, оставался только меч крамолы, внутреннее рабство и внешнее унижение.

Отверженный Исав ищет смерти Иакова; но сей удаляется и спасается. Отверженный ветхий Израиль восстает на истребление нового; но Бог скрывает сего в тайне своего селения и потом возносит в силе и славе.

Во-вторых, как апостол прилагает образ Исава, в частности, к каждому человеку, служащему плоти, так равно Иаков есть образ каждого духовного и внутреннего человека.

Удовольствие плоти есть *пища*, за которую мы отдаем наше первенство и благословение Отца небесного.

Плотские хотят быть ловцами своего блаженства, и, ристая *вне*, теряют оное *внутри*. Духовные предают себя водительству благо-

дати и, не выходя из дома, таинственным и непостижимым, но кратким и верным путем достигают непреложного и вечного благословения Отчего.

Часто духовные не познаются по *рукам* или *делам* и внешнему образу жизни, которые могут иметь наружность *рук Исавовых.* Но *голос Иаковлев,* единый всеобщий дух и язык обоженных душ, никогда не изменяется. Может быть, Бог нередко видит и благословляет Иакова под наружностью Исава.

Вражда и мщение — пища плотских; молчание и бегство — оружие духовных.

ПУТЕШЕСТВИЕ ИАКОВА В МЕСОПОТАМИЮ

Б. XXVIII. 10. – XXXIII

Повествование о путешествии Иакова в Месопотамию включает в себя следующие частные предметы: напутствующее откровение (XXVIII. 10 – 19); обет Иакова (20 – 22); нечаянное, но предуготовленное Промыслом вступление в дом Лавана (XXIX. 1 – 14); два супружества Иакова (15 – 30); плоды сих супружеств (31 – XXX. 24); основание Иаковом собственного домоводства при содействии Промысла (25 – 47); отшествие Иакова из Месопотамии (XXXI. 1 – 21); преследование Лавана, распря за идолы и завет мира (22 – 55);

откровение ободряющее (XXXII. 1, 2); опасение Иакова со стороны Исава (3—23); откровение — борьба с Богом (24—32); свидание с Исавом (XXXIII. 1—16); вступление Иакова в землю Ханаанскую (17—20).

По отношению сего повествования к предыдущим и последующим, в нем открывается то, каким образом Бог сквозь препятствия и опасности благопоспешно вел Иакова к событию данного ему от Исаака благословения и откровения небесного (XXVIII. 15) и каким образом положено начало двенадцати племен народа Израильского. В Лаване видно чувственное событие сего благословения, данного Иакову: *благословляющие тебя благословенны.*

НАПУТСТВУЮЩЕЕ ОТКРОВЕНИЕ

10. Иаков же, вышедши из Беэр-шавы, чтоб идти в Харран, 11. пришел на одно место и остался там ночевать, потому что зашло солнце. Он взял один из бывших на том месте камней и положил себе в головы, и лег на том месте. 12. И видит во сне: вот лестница стоит на земле, а верх ее касается небес; и вот Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. 13. И вот, Господь стоит

на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. (Не бойся). Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему. 14. И будет потомство твое как прах земной; и распространится к западу, и к востоку, и к северу, и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоем все племена земные. 15. И вот, Я с тобою и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю; ибо Я не оставлю тебя, пока не исполню того, что Я сказал тебе. 16. Тут Иаков пробудился от сна своего и сказал: точно Господь на месте сем! А я не знал! 17. И убоялся и сказал: как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. 18. Встав поутру, Иаков взял камень, который был у него в головах, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его. 19. И нарек имя месту тому Вефиль; а прежнее имя близлежащего города было Луза.

Пришел на одно место и проч. Место сие было близ города Лузы; называвшегося потом от сего самого места *Вефилем* (19), лежавшего в таком расстоянии от Беэр-шавы, какое человек, не обремененный много, может перейти в один день. Итак, Иаков, совершив первое дневное путешествие, проводит

ночь на том месте, где она его застала; и здесь-то Бог его напутствует откровением.

Удивителен подвиг Иакова, который имеет отца богатого, в дальний и опасный путь вступает один (Быт. XXXII. 10), неся на себе дорожный запас (XXVIII. 18), и проводит ночь в пустом месте. Дабы утаиться от Исава, он выходит из отеческого дома без сопутников; будучи же без сопутников, не смеет поручить себя страннориимству Хананеев, но совершенно вверяет себя единому Богу.

Вот лестница и проч. В сем Божественном явлении должно прежде познать *Явившегося,* дабы потом уразуметь *образ явления.*

Некоторые толкователи (Grot. Calm. Io; Cler.) думают, что один из Ангелов высшего чина представлял здесь лицо Господа между прочими Ангелами, но священное повествование нимало не благоприятствует сей догадке; ибо в нем Господь совершенно отделяется от Ангелов.

Иисус Христос, беседуя с *истинным израильтянином* Нафанаилом и обещая ему непрерывное Божественное видение, подобное Иаковлеву сновидению, ощутительно поставляет Себя самого началом и того, и другого: *отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих, восходящих*

и нисходящих к (επι [32]) Сыну Человеческому (Ин. I. 51).

Но если явившийся Иакову был Сын Божий, Который есть вкупе и *Сын человеческий*, весь образ явления должен представлять какое-либо Ему принадлежащее свойство или действие. Итак, *лестница, стоящая на земле и касающаяся небес*, может означать Его воплощение или Божественное человечество, посредством которого земля соединяется с небом, тварь с Творцом, человек с Богом; и которая после отпадения Адамова от первобытного соединения с Богом есть единый возвратный, *новый и живый путь к Престолу Благодати* (Евр. X. 20. IV. 16). Восхождение и нисхождение Ангелов по лестнице образует или собственно действие Ангелов, посылаемых *в служение для тех, которые должны наследовать спасение* (Евр. II. 14), восходящих к Господу для приятия от Него повелений и нисходящих на землю для исполнения их; или, по всеобщему понятию лестницы, всеобщую постепенность тварей, которые в Сыне Божием, яко своем начале, *от Которого все* (Евр. II. 10), обретая и свой конец, *для Которого все* нисходят в любви Его, дабы простирать ее благотворные влияния от высших на низшие степени, и восходят в своем

совершенствовании; или, наконец, по отношению к тайне воплощения, служение сей тайне всех богоносных патриархов, из которых некоторые, как, например, Сиф, Ной, Авраам, Исаак, во время открытия сей тайны Иакову, уже возвратились или возвращались с земного поприща к Богу, а некоторые, как Иуда, Давид, Соломон, как бы еще нисходили от Бога и готовились явиться на земле, предшествуя *Сыну человеческому,* который, по предопределению, с небесной высоты Своей, также долженствовал по степеням их рождений снити к собственому земному рождению.

Таким образом, видение лестницы прежде слов откровения внушало уже Иакову, что он, будучи в опасном отлучении от общества человеческого, вступает между тем в спасительное общение с вышними силами и обретается под непосредственным охранением Господа Богочеловека, Коего тайне сохранением и продолжением обетований послужить должен. То же излагается потом и словами откровения.

И се, Господь стоит на ней. С еврейского можно иначе перевести: *и се, Господь стоит над ним,* то есть над Иаковом, лежащим на земле, или *против него* (см. то же выражение Быт. XVIII. 2).

И говорит и проч. Содержание слов откровения есть обнадежение Иакова попечением, безопасностью и помощью (15) на основании обетований, данных Аврааму и Исааку (3) и непреложного предопределения о благословении самого Иакова с его потомством (13, 14). Нельзя не признать, что в обнадежении сем имел нужду Иаков, в семьдесят семь лет от рождения бесчадный, безбрачный и изгнанник.

Точно Господь на месте сем! А я не знал! Сюда относится замечание Кирилла Александрийского[33], что патриархи не имели чистого понятия о вездеприсутствии Божием. Но восклицание Иакова относить можно вместо неведения к его смирению. Не смея относить откровения к достоинству своего лица, он относит оное к преимуществу места, избранного Богом[34]; и с уничижением исповедует свою простоту и невнимание в том, что прежде не помыслил о толикой близости Божества.

И убоялся. Новый знак смирения, которое и приемлет дары от Бога и даже *радуется Ему с трепетом.*

Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. Наименования сии как произошли, так и объясняются из сравнения владычества Божия с царством или градом. По обычаю

древних, два места в городе могли называться собственно царственными: *дом*, где царь обитает, и градские *врата*, где он своему народу является с сильными своими для производства дел правления. Применяясь к сему образу, Иаков называет место откровения *домом Божиим*, по истинному и близкому присутствию явившегося Господа, *и вратами небес*, по явленному соединению вышних и нижних сил и царственному действию Провидения.

И возлил елей на верх его. Обряд сей некоторые изъясняют из подражания обычаю языческому посвящать божествам и чтить столпы[35], но нельзя доказать древность обычая сего у язычников такую, чтобы он мог подать образец Иакову.

Проще изъясняется поступок Иакова из недостатка потребностей для обыкновенной жертвы. Вместо алтаря воздвигает он камень, а вместо жертвенной крови изливает на него елей, который имел с собою в пути для пищи. Впрочем, сей новый обряд мог иметь особенное знаменование — то, что истинное богослужение совершается и освящается помазанием Духа Божия.

В законе Моисеевом посвящение столпов запрещено (Втор. XVI. 22). Конечно, потому, что им начали уже воздавать Божескую честь.

И нарек имя месту тому Вефиль. То есть *дом Божий.*

Именем *βαιτυλια,* которое, очевидно, есть то же, что *Вефиль,* называли язычники помазанием посвященные божествам камни[36]. Посему догадываться можно, что не Иаков следовал их обычаю, но их обычай произошел от Иакова.

А *прежнее имя города было Луза.* Иаков находился не в самом городе, но положение Вефиля означено именем ближнего города потому, что иначе не могло быть означено (см. Ис. Нав. XVI. 2).

ОБЕТ

20. И положил Иаков обет, говоря: если Бог будет со мною и сохранит меня в пути сем, в который я иду, и даст мне хлеб есть, и одежду одеться, 21. и я благополучно возвращусь в дом отца моего, и будет Господь моим Богом, 22. то этот камень, который я поставил памятником, да будет домом Божиим; и из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть.

Обет Иакова не есть договор с Богом о Его благодеяниях или корыстное прошение без преданности воле Его; но благодарное соот-

ветствие обетованию Божию, почему обетное прошение и изображено почти все словами откровения. «Если Бог, — говорит праведник, — по Своей благости дарует мне Свои обетования, то да приимет и обет моей благодарности и любви; если Он дает мне еще грядущие блага в испытание веры, принесу Ему в жертву будущие мои стяжания во свидетельство веры». Посему вопрос, что было бы, если бы обетное прошение не исполнилось, совсем не должен здесь иметь места.

И даст мне хлеб есть и одежду одеться. Так ограниченны и всегда одинаковы желания праведных. И прежде пришествия Господа они молились молитвою Господнею: *хлеб наш насущный дай нам на сей день.*

И будет Господь моим Богом. Слова сии одни относят к условию или прошению, а другие — к заключению обета. Первое, кажется, правильнее, ибо сообразнее с обетованием (Быт. XVII. 7. 19. XXVIII. 13).

Камень сей, который я поставил памятником, да будет домом Божиим. То есть я сохраню всегда к сему месту то благоговение, каким проникнут ныне (см. XXXV. 7).

Дам тебе десятую часть. Вероятно, посредством жертвоприношений.

ВСТУПЛЕНИЕ ИАКОВА В ДОМ ЛАВАНА

XXIX. 1. Потом Иаков продолжал путь свой и пришел в землю сынов востока. 2. Нечаянно увидел он на поле колодезь и три стада мелкого скота, лежавшие около него, потому что из того колодезя поили стада. Над устьем колодезя был большой камень. 3. По собрании туда всех стад, снимали камень с колодезя и поили скот; потом опять клали камень на свое место, на устье колодезя, 4. Иаков сказал пастухам: братия мои! откуда вы? Они отвечали: мы из Харрана. 5. Тогда он спросил их: знаете ли Лавана, сына Нахорова? Они отвечали: знаем. 6. Он еще спросил: здравствует ли он? Они отвечали: здравствует; и вот, Рахиль, дочь его, идет со стадом. 7. Он сказал: вот, дня еще много; не время собирать стада: напойте скот и подите пасите. 8. Они отвечали: не можем, пока не соберутся все стада и не снимут камня с устья колодезя; тогда будем мы поить скот. 9. Еще как он разговаривал с ними, пришла Рахиль со стадом отца своего, которое она пасла. 10. Как скоро Иаков увидел Рахиль, дочь Лавана, брата матери своей, и стадо Лавана, брата матери своей, тотчас подошел Иаков, снял камень с устья колодезя и дал пить скоту

Лавана, брата матери своей. 11. Потом Иаков поцеловал Рахиль и поднял вопль, заплакал. 12. И сказал Иаков Рахили, что он родственник отцу ее и что он сын Ревеккин. А она побежала и сказала отцу своему. 13. Лаван, услышав о Иакове, сыне сестры своей, выбежал ему навстречу, обнял его, и поцеловал его, и ввел его в дом свой; и он рассказал Лавану все сие. 14. Лаван же сказал; подлинно ты кость моя и плоть моя. И жил у него Иаков месяц дней.

На землю сынов востока. Имя сие приличествует жителям Месопотамии по ее положению в отношении к Палестине, хотя, впрочем, собственнее дается оно жителям Аравии.

Над устьем колодезя был большой камень. Сие делалось по причине скудости воды, для ее сбережения от действия солнца и от произвольного небрежного употребления жителей.

Братия. Обыкновенное в древности приветственное наименование даже для незнакомых (Быт. XIX. 7). Но когда в духе народа или народов всеобщее чувствование братолюбия и человеколюбия превозмогается самолюбием и честолюбием, тогда каждого начинают величать *господином* и *государем*.

Не можем. Кажется, сие значит *не имеем права.*

Она пасла. Может быть, по бедности Лавана (XXX. 30).

Подошел Иаков, снял камень и проч. Как пришельцу, ему простительно было нарушение обычая, или, лучше, взаимного условия туземцев.

Заплакал. Слезы нечаянной радости и любви родственной (Быт. XLIII. 30. XLV. 2. 14. 15).

Рассказал Лавану все сие. То есть свой род, свои приключения и нечаянное, по устроению Промысла, обретение дома Лаванова.

Подлинно ты кость моя и плоть моя. То есть подлинно ты мой родственник; почему я и приму тебя, и попекусь о тебе.

ДВА СУПРУЖЕСТВА ИАКОВА

15. Потом Лаван сказал Иакову: неужели ты даром будешь работать на меня потому, что ты родственник? Скажи мне, что я должен оплатить тебе? 16. У Лавана же было две дочери: имя старшей Лия, имя младшей Рахиль. 17. У Лии были слабы глаза, а Рахиль была прекрасна лицем и прекрасна взором. 18. Иаков полюбил Рахиль и потому сказал: я буду тебе служить семь лет за Рахиль, младшую дочь твою. 19. На сие Лаван сказал: для меня лучше отдать ее за тебя, нежели от-

дать ее за иного мужа; останься у меня. 20. Таким образом, Иаков служил за Рахиль семь лет; и они показались ему за столько же дней, потому что он любил ее. 21. И сказал Иаков Лавану: дай жену мою; потому что мне уже исполнилось время, чтобы мне войти к ней. 22. Тогда Лаван созвал всех людей того места и сделал пир. 23. Вечером же взял дочь свою Лию и ввел ее к нему, и он вошел к ней. 24. И дал Лаван служанку свою Зелфу дочери своей Лии, чтобы она была у ней служанкою. 25. Настало утро, и оказалось, что это Лия. Тогда Иаков сказал Лавану: что это ты сделал надо мною? не за Рахиль ли я служил тебе? Зачем ты обманул меня? 26. Но Лаван сказал: в нашем месте так не делают, чтобы младшую выдать прежде старшей; 27. окончи неделю этой; потом дадим тебе и ту за работу, которую ты будешь работать у меня еще семь лет других. 28. Иаков так и сделал и окончил неделю этой. Потом Лаван дал ему Рахиль, дочь свою, ему в жену. 29. И дал Лаван Рахили, дочери своей, служанку свою Валлу, чтобы она была у ней служанкою. 80. Иаков вошел и к Рахили, и возлюбил Рахиль больше, нежели Лию, и служил у него еще семь лет других.

Неужели ты даром будешь работать на меня? Договор сей, конечно, был следствием того, что Иаков в первый месяц своего пребывания у Лавана оказался уже трудолюбивым и полезным для его дома.

Я буду тебе служить семь лет за Рахиль, младшую дочь твою. У древних брачные дары требовались не от невесты, но от жениха (Быт. XXIV. 53. XXXIV. 12. 1 Цар. XVIII. 23. 25. 27). Посему Иаков, не имея никакой собственности, предлагает Лавану труд свой вместо вена. Правда, он мог бы потребное получить из дома родительского; ибо, не касаясь даже первородства, имел право на третью часть наследия, но он лишал сам себя всего, дабы не питать вражды брата.

Мне уже исполнилось время. Время найма, или время возраста, уже довольно зрелого. По последнему изложению, можно полагать, что брак совершился прежде совершения семи лет работы.

Всех людей того места. Кажется, должно разуметь: одного племени с Лаваном.

Настало утро, и оказалось, что это Лия. Так, по тайным судам Божиим, за хитрость воздается хитростью. Иаков согласился поставить себя на место старшего брата, дабы предвосхитить благословение отца своего; Лаван

поставляет старшую дочь свою на место младшей и превращает столь желаемое Иаковом супружество.

В нашем месте так не делают и проч. Если бы Лаван хотел истинно соблюсти порядок и принятый обычай, то должен был бы открыть свое намерение Иакову еще прежде условия о семи летах работы. Употребленная же им хитрость показывает, что он желал не столько воздать справедливость старшей дочери своей, сколько приобрести в зяте своем дешевого работника на другие семь лет.

Окончи неделю этой. Хотя состав слов сего места в еврейском тексте обоюден, впрочем, несомнительно, что *седмица этой* не есть *седмица Рахили,* то есть вторые семь лет работы; но *седмица Лии,* то есть семь дней, которые, по древнему обычаю, составляли праздник брака (Суд. XIV. 12). Сие изъяснение оправдывают следующие слова: *Иаков так и сделал* и проч. (28), ибо вторые семь лет работы не предшествовали, но последовали второму бракосочетанию (30).

В Лаване виден опыт того примечания, что *желающие обогатиться впадают в искушение и в сеть* (1 Тим. VI. 9). Для корысти он прибегает к обману; вводит своего зятя в многоженство и кровосмешение и

делает своих дочерей одну при другой наложницею.

Иаков так и сделал. То, что Лаван предлагает, Иаков исполняет, однако последний извинительнее первого. Ибо, во-первых, брак с Лиею был незаконный, яко заключенный без воли супруга, и мог почитаться недействительным; напротив того, законно требовал Иаков супружества с Рахилью, о котором давно условился; что же брак с Лиею не был расторжен, сего нельзя относить к его невоздержанию, но к терпению и великодушию. Во-вторых, Иаков был в необходимости повиноваться Лавану, у которого имел единственное прибежище. Впрочем, нельзя не приметить, что замешательство Иакова умножала и собственная страсть — любовь к Рахили (30).

ПЛОДЫ ДВУХ СУПРУЖЕСТВ ИАКОВА

31. Узрел Господь, что Лия ненавидима, и отверз утробу ее, а Рахиль была неплодна. 32. Лия зачала и родила сына, и нарекла ему имя Рувим, потому что, говорила она, Господь призрел на меня бедную, теперь будет любить меня муж мой. 33. И зачала опять и родила сына, и сказала: Господь услышал, что

я ненавидима, и даровал мне и сего. Посему нарекла ему имя Симеон. 34. И зачала еще и родила сына, и сказала: теперь-то прилепится ко мне муж мой, ибо я родила ему трех сынов. От сего наречено ему имя Левий. 35. Наконец, еще зачала и родила сына, и сказала: теперь-то я восхвалю Господа. Посему нарекла ему имя Иуда. И перестала рождать. XXX. 1. Рахиль увидела, что она не родит Иакову; и поревновала Рахиль сестре своей, и сказала Иакову: дай мне детей; а если не так, то я умру. 2. Тогда Иаков осердился на Рахиль и сказал: неужели я вместо Бога, который не дал тебе плода чрева? 3. Но она сказала: вот служанка моя Валла, войди к ней; пусть она родит у меня на коленях, и я получу детей от нее. 4. И так она дала ему Валлу, служанку свою, в жену; и вошел к ней Иаков. 5. Валла зачала и родила Иакову сына. 6. При сем Рахиль сказала: Бог судил меня, и услышал глас мой, и дал мне сына, и посему нарекла ему имя Дан. 7. Зачала и опять Валла, служанка Рахилина, и родила Иакову другого сына. 8. Тут Рахиль сказала: борьбою Божественною боролась я с сестрою моею и превозмогла; посему нарекла ему имя Неффалим. 9. Лия увидела, что перестала рождать, и взяв служанку свою Зелфу, дала ее Иакову в жену. 10. И Зелфа,

служанка Лиина, родила Иакову сына. 11. При сем Лия сказала: посчастливилось! И нарекла ему имя Гад. 12. Родила Зелфа, служанка Лиина, и другого сына Иакову. 13. Тогда Лия сказала: это блаженство для меня, ибо блаженною будут почитать меня женщины. И нарекла ему имя Асир. 14. Однажды во время жатвы пшеницы Рувим вышел в поле, и нашел мандрагоры, и принес их Лии, матери своей. Тут Рахиль сказала Лии: дай мне мандрагоров сына твоего. 15. Но сия сказала ей: неужели мало тебе завладеть мужем моим, что ты домогаешься и мандрагоров сына моего? Рахиль отвечала: хорошо, пусть он спит с тобою эту ночь, за мандрагоры сына твоего. 16. Итак, вечером, когда Иаков пришел с поля, Лия вышла ему навстречу и сказала: войди ко мне, ибо я откупила тебя за мандрагоры сына моего. Посему он и спал с нею в ту ночь. 17. И услышал Бог Лию, и она зачала, и родила Иакову пятого сына. 18. И сказала Лия: Бог дал мне воздаяние мое, тогда как я уже служанку мою отдала мужу моему. И нарекла ему имя Иссахар. 19. И еще зачала Лия и родила Иакову шестого сына. 20. Тогда сказала Лия: Бог дал мне прекрасный дар; теперь будет жить со мною муж мой, ибо я родила ему шесть сынов. И нарекла ему имя Завулон. 21. Потом родила

дочь и нарекла ей имя Дина. 22. Наконец Бог вспомнил о Рахили и услышал ее Бог, и отверз утробу ее. 23. Она зачала, и родила сына, и сказала; избавил меня Бог от нарекания. 24. И нарекла ему имя Иосиф, сказав: Господь даст мне и другого сына.

Ненавидима. То есть менее любима (Лк. XIV. 26). Рахиль была неплодна. Рахиль невинна и получит детей в свое время, но прежде нужно было излечить Иакова от его страсти.

Рувим. Значит *сын призрения.*

Симеон. Значит *услышание.*

Левий. Значит *прилепление.*

Иуда. Значит *Богохвальный.*

И поревновала Рахиль сестре своей. Очевидно, из погрешностей рождается для Иакова наказание: из многоженства и пристрастия к Рахили — несогласие семейственное.

Дай мне детей; а если не так, то я умру. Рахиль, говорит Златоуст (Horn. I. in Genes), в исступлении ревности произнесла *слова, исполненные безумия.* Но некоторые находят в словах сих несколько здравый смысл, излагая их следующим образом: «Дай мне детей, как Исаак дал их неплодной Ревекке молитвою, или хотя так, как Авраам дал неплодной Сарре посредством Агари, иначе я опасаюсь, что борение с печалию сократит дни мои».

Неужели я вместо Бога, который не дал тебе плода чрева? Евреи (см. Paraph. Hieros. in Genes. XXX. 22) замечают, что Бог хранит три ключа, которых не предаст ни Ангелу, ниже Серафиму: а) *жизни* или *рождения* (1 Цар. II. 5. 6. Пс. CXII. 9. CXXVI. 3), б) *дождя* или *плодородия* (Втор. XXVIII. 12) и в) *гроба* или *воскресения* (Иез. XXXVII. 12. 13). Некоторые присовокупляют четвертый ключ *питания* (Пс. CXLIV. 15. 16). Учение благоговейное и утешительное, которое полагает в руке самого Бога и начала, и продолжение, и совершение бытия человеческого.

Пусть она родит у меня на коленях. Кажется, сим означается обряд усыновления.

Бог судил меня. То есть Бог самым делом оправдал жалобу Рахили на бесчадие.

Дан. Значит *суд* или *судящий*.

Борьбою Божественною боролась я с сестрою моею и превозмогла. Род истолкования сих слов представляет в своем преложении Онкелос: *приял Бог моление мое, когда я молилась в молитве моей, чтобы у меня был сын, так же как и у сестры моей.* Можно также борьбу сестер полагать в том, что Лия усильно взошла на ложе Иакова, а Рахиль усильно получила от него детей чрез усыновление. *Борьба Божественная* есть борьба при помощи Божией.

Неффалим. Значит *борьба моя.*

Посчастливилось! Сие понятие в слове בגד находили семьдесят толковников, толковник Сирский, Онкелос, Ионафан, Флавий. Новейшие находят в имени Гад значение *счастья*, на языке арабском.

Впрочем, Иаков в последнем благословении сынов своих (Быт. XLIX. 19) делает к имени *Гада* приспособление именем גדוד, которое значит *сонм.* Посему восклицание Лии בגד может означаться *в сонме,* или בא גד *пришел сонм,* чем изображается радость о множестве детей.

Асир. Значит *блаженство.*

Мандрагоры. В сем значении принимали слово דודאים все древние. Достойно замечания мнение Аристотеля (De general, anim. L. II), что мандрагора способствует к плодородию женщин. Сие подает случай к догадке: не сие ли самое мнение побуждало Рахиль домогаться мандрагоров?

Неужели мало тебе завладеть мужем моим, что ты домогаешься и мандрагоров сына моего? Ревность вводит Лию в беспорядок чувствований. Она огорчается за ничтожную вещь и между тем не довольно приличным образом обнаруживает давно таившуюся причину огорчения.

Бог дал мне воздаяние мое, тогда как я служанку мою отдала мужу моему. То есть «за то, что я платою приобрела право на супруга, Бог заплатил мне сыном; и сия милость Божия тем очевиднее, что я, не надеясь более рождать, уже отдала мужу моему служанку мою, чтобы умножить детей и чрез нее».

Иссахар. Значит *есть воздаяние.*

Прекрасный дар. Как бы новое вено в обновление ослабляемого несогласиями супружеского союза.

С *сего времени будет жить со мною муж мой.* То есть чаще будет обращаться, нежели с Рахилью (15).

Завулон. Значит *сожительство.*

Дина. Может быть, и не одна сия была дочь у Иакова, но о сей одной упоминается потому, что о ней следует особливое сказание (XXXIV).

Избавил меня Бог от нарекания. Нареканием было неплодство (Ис. IV. 1. Лк. I. 25), потому что чадородие почиталось очевидным благословением Божиим (Втор. VII. 14) и потому, что во времена Ветхого Завета в каждой благочестивой и благочадной жене избранного Богом племени можно было предполагать обетованное *семя жены,* Христа; а в бесплодной не можно.

Иосиф. Значит *присовокупить.*

XXX. 25. После того как Рахиль родила Иосифа, Иаков сказал Лавану: отпусти меня, я пойду в свое место и в свою землю; 26. отдай мне жен моих и детей моих, за которых я служил тебе, и я пойду; ибо ты знаешь, сколько я служил тебе. 27. Но Лаван сказал ему: если бы я обрел благодать пред очами твоими! Я испытал, что чрез тебя Господь благословил меня. 28. И сказал: назначь сам себе награду от меня, и я дам тебе. 29. На сие (Иаков) сказал ему: ты знаешь, сколько я служил тебе и сколько сделалось у тебя скота при мне. 30. Мало было у тебя до меня, а стало много; Господь благословил тебя со вступления моего; когда же и я сделаю что-нибудь для моего дома? 31. Лаван сказал: что я дам тебе? Иаков ответствовал: не давай мне ничего, если только сделаешь мне, что я скажу; то я останусь и буду пасти и беречь скот твой. 32. Я обойду ныне же весь скот твой, и отделю из него всякую скотину с крапинами и с пятнами, всякую скотину черную из овец, также с пятнами и с крапинами из коз. После сего такой скот пусть пойдет в награду мне. 33. Таким образом справедливость моя сама собою будет говорить за меня в следующее

время пред лицем твоим, ибо ты можешь придти и видеть награду мою. Все, что у меня из коз не будет с крапинами и с пятнами, а из овец не будет черное, пусть считается за краденое. 34. На сие Лаван сказал: хорошо, я рад, чтобы так и было, как ты сказал. 35. И отделил в тот же день козлов пестрых и с пятнами, и всех коз с крапинами и с пятнами, всех, у которых было несколько белого, и всех черных овец, и отдал на руки сыновьям своим; 36. и расположился в расстоянии трех дней пути от Иакова. Иаков же стал пасти прочий скот Лаванов. 37. Тогда Иаков взял свежих прутьев стираксовых, миндальных и яворовых и сделал белую нарезку на коре их, сняв ее до белого дерева; 38. и положил прутья с нарезкою перед скотом в поильных колодах, куда скот приходил пить и где, приходя пить, зачинал. 39. И зачинал скот у прутьев, и рождался скот пестрый, и с крапинами и с пятнами. 40. Таковых овнов Иаков отделял, и располагал скот так, что пестрый и весь черный был в глазах у белого скота, свои же стада держал особо и не ставил их вместе со скотом Лавана. 41. Каждый раз, когда зачинал скот сильный, Иаков полагал прутья в колодах, перед глазами скота, чтобы он зачинал у прутьев; 42. а когда скот был слаб, тогда он

не полагал. Таким образом, слабый скот доставался Лавану, а сильный Иакову. 43. И сделался он очень, очень богат, так что у него было множество скота, и рабыни, и рабы, и верблюды, и ослы.

Ты знаешь, сколько я служил тебе. Иаков напоминает Лавану, что договорное время исполнилось; а может быть, скромным образом хочет подать ему и ту мысль, что заслужил от него и некоторое пособие на путь.

Когда и я сделаю что-нибудь для моего дома? То есть «когда и я приобрету собственность, нужную для столь многочисленного семейства?». Заботливость необходимая, ибо Иаков имел уже 90 лет от рождения, одиннадцать сынов и ничего не имел.

Я обойду ныне же весь скот и проч. Из сего предложения Иакова не довольно видно, в чем должна была состоять требуемая им награда, но сие требование объясняется в продолжении повествования о его исполнении, где говорится, что вначале все стада разобраны по цвету, и в руках Иакова оставлен только белый скот (35, 36), и что потом он рождался по большей части такого цвета, какой назначен был в награду Иакову (XXXI. 8). Из сего видно, что требованная Иаковом в первый раз награда состоять долженствовала в козлах

пестрых и с пятнами, в козах с крапинами и пятнами, в овцах черных; но не в тех, которые находились уже в стадах Лавана, а только в тех, которые могли родиться от белых. Весь скот белый и козы черные, коих волна была наиболее уважаема и ценима (Иез. XXVII. 18. Песн. I. 4), предоставлен был Лавану. Иаков хотел иметь то, что Бог благоволит даровать собственно ему.

Таким образом справедливость моя и проч. То есть «разбор скота по цвету не оставит места сомнениям и подозрениям. Тут нельзя будет ни взять лишнее, ни выбрать лучшее вместо худшего. Посмотрев на цвет моего скота, ты увидишь тотчас, что я ничего не похитил у тебя; и если скот сей умножится, увидишь покровительство Промысла к моей справедливости. На сей конец я соглашаюсь все, что найдется в моем скоте не назначенного мне цвета, хотя бы то родилось точно от моего скота, отдавать как бы краденое». Таким образом, Иаков назначает себе скот разноцветный, который родится от белого, но если бы потом паки от разноцветного родился белый, сей обязуется возвращать Лавану.

Хорошо, я рад и проч. Лаван не просто соглашается на предложение Иакова, но с особенным выражением желания הן לו ви-

деть оное в действии; его корыстолюбию приятно, что Иаков избрал для себя способ награды, столь мало, по-видимому, обещающий.

Скот сильный. То значит слово המקשרות, по наиболее принятому мнению Кимхия, от слова קשר *связывать.* Сильнее бывает скот осенью, а весною слабее.

И сделался он очень, очень богат и проч. В способе, которым Иаков приобретает и умножает свою награду и делается богатым, св. повествование различает четыре главные действия. Во-первых, посредством испестренных прутьев он получает от белого скота разноцветный (39). Во-вторых, полученный таким образом разноцветный скот разлучает от белого, так чтобы во времена зачатия разноцветный, по возможности, был в глазах белого, но белый не был в глазах разноцветного, дабы тем более от белого мог рождаться разноцветный, но не обратно (40). В-третьих, превращение белого скота в разноцветный он старается производить в крепчайшей и лучшей части стад (41, 42). Наконец, без сомнения, продажею избыточествующего скота или волны приобретает рабынь и рабов, верблюдов и ослов.

Сии обороты без прекословия показывают великое искусство в Иакове, но все ли они соответствуют правилам честности и верности

наемника к домовладыке? К разрешению сего вопроса может способствовать другой: было ли превращение белого скота в разноцветный изобретением Иакова и делом природы или следствием внушения и дара от Бога?

Отцы греческой Церкви, как Златоуст (In Genes. Horn. LVII) и Феодорит (bi Genes. Quaest. LXXXIX), перерождение стад Лавановых почитают действием чудесным, но западные, как Августин (hi Genes. Quaest. XCIII), стараются изъяснить оное из законов природы. В самом деле, есть животные, коих цвет бывает различен по различию господствующего цвета в природе, соответственно времени года или климату: живущие в местах менее светлых менее имеют ярких цветов; удаляющиеся от людей, следуя единообразию окружающей их природы, постоянно сохраняют цвет рода своего, а находящиеся между людьми часто переменяют оный, так как и все окружающее людей часто переменяет свой вид. Из сего видно, что предметы, живейшим образом поражающие воображение животных, имеют влияние на их наружный вид, каковое влияние открывается особенно в их рождении. Древние не только приметили сию игру природы, но и умели управлять ею[37]. Впрочем, что касается до Иакова, известно ли

ему было сие искусство естественным образом или нет, но то несомнительно, что он получил внушение к употреблению оного в сновидении, о котором упоминается в его истории ниже (XXXI. 11, 12, 13). В библии Самаритянской оно описывается также пред самым сказанием о перерождении стад (XXX между 36 и 37 стихами).

Как же скоро принять то, что поведение Иакова в качестве наемника Лаванова было следствием не собственной его хитрости, а внушения от Бога, которого покровительству вверил он свою справедливость, то все, что в его поступках могло бы казаться предосудительным, приемлет беспорочный вид. Бог наставляет его или, по крайней мере, позволяет ему по недостатку иного суда собственным искусством воздать себе справедливость и наказывает чрез него корыстолюбие Лавана. Ибо сей принудил Иакова семь лет работать совсем бесплодно, так как Лия не была условленною наградою; присвоил весь плод четырнадцатилетней его работы, который частно принадлежал его дочерям как их вено и наследие; и, наконец, согласился на такой род награды Иакову, которую, по естественному течению вещей, сам находил несбыточною (XXX. 34).

ОТШЕСТВИЕ ИЗ МЕСОПОТАМИИ

XXXI. 1. И услышал он слова сынов Лавановых, которые говорили: Иаков завладел всем, что было у отца нашего, и из имения отца нашего составил все богатство сие. 2. Иаков увидел, что и Лаван уже не так смотрел на него, как вчера и третьего дня. 3. И сказал Господь Иакову: возвратись в землю отцев твоих и на родину твою; и Я буду с тобою. 4. Тогда Иаков, послав, призвал Рахиль и Лию в поле к стаду своему 5. и сказал им: я вижу, что отец ваш смотрит на меня не так, как вчера и третьего дня. Но Бог отца моего со мною. 6. Вы сами знаете, что я всеми силами служил отцу вашему. 7. А отец ваш обманул меня и раз десять переменял награду мою. Но Бог не попустил ему сделать мне зло. 8. Скажет ли он: скот, который с крапинами, будет тебе в награду; скот рождается все с крапинами. Скажет ли: пестрый будет тебе в награду; скот рождается все пестрый. 9. И отнял Бог стада у отца вашего и отдал мне. 10. Однажды в такое время, когда скот зачинает, я во сне поднял глаза и увидел козлов пестрых, с крапинами и с пятнами, восходивших на скотин. 11. Тут Ангел Божий сказал мне во сне: Иаков! Я сказал: вот я. 12. Он

сказал: возведи очи твои и смотри: все козлы, восходящие на скотине, суть пестрые, с крапинами и с пятнали, ибо я вижу все, что Лаван делает над тобою. 13. Я Бог Вефиля, где ты поставил памятник и где ты дал Мне обет. Теперь встань, поди из земли сей и возвратись в землю рождения твоего (и Я буду с тобою). 14. Рахиль и Лия сказали ему в ответ: есть ли уже нам доля или наследство в доме отца нашего? 15. Не за чужих ли он нас почитает? Ибо он продал нас и цену нашу себе присвоил. 16. Все богатство, которое Бог отнял у отца нашего, по праву принадлежит нам и детям нашим. Итак, делай все, что Бог повелел тебе. 17. Тогда Иаков встал и посадил детей своих и жен своих на верблюдов; 18. и взял с собою весь скот свой и все богатство свое, которое приобрел, скот собственный его, который он приобрел в Падан-Араме; и предпринял путь к Исааку, отцу своему, в землю Ханаанскую. 19. И как Лаван пошел стричь скот свой, то Рахиль украла идолы, которые были у отца ее. 20. И Иаков укрылся от проницания Лавана Сирийца, поелику не дал ему знать, что удаляется, 21. Таким образом, он убежал со всем, что у него было, и, встав, перешел реку и направил путь свой прямо к горе Галаад.

Три обстоятельства замечает дееписатель, которые расположили Иакова безотсрочно возвратиться в свое отечество: зависть сынов Лавана, холодность его самого и повеление Божие.

Вчера и третьего дня. То есть *прежде.*

Бог отца моего. Сим наименованием или приспособляется Иаков к образу мыслей Лии и Рахили, которые обыкли видеть богов отеческих в доме отеческом; или, что вероятнее, указует на родовое обетование.

Со мною. Предваряет уныние и опасение слабых женщин, после того как открыл им, что лишается последней человеческой помощи. И какое подлинно успокоение, какая безопасность не просто веровать в Бога и уповать на Него, но иметь Его с собою, в чем Иаков после обетования (XXVIII. 15. XXXI. 3), конечно, был убежден ощущением!

Скажет ли он: скот, который с крапинами и проч. Видно, что Лаван, усмотря разноцветный скот в весьма великом числе, предоставлял Иакову из сего раздела один только известный род пестроты. Смотря по тому, как переменялся род награды, назначаемой Иакову, надобно, чтоб переменялось и искусство, которым он достигал ее и умножал ее. Но св. дееписание, показав нам один в сем роде

пример и участие в сем деле Божия Промысла, о прочем умалчивает.

Ангел Божий. Или Ангел сотворенный, в лице которого глаголал Сам Бог, или, вероятнее, Ангел несотворенный, то есть Сын Божий, Тот самый, Который в сказании о видении лестницы называется *Господь,* а в благословении Ефрема и Манассии *Ангелом Избавителем;* ибо и здесь Он называет Себя Богом (13).

Возведи очи твои и смотри и проч. По предыдущим словам, Иаков сие уже видел. Итак, здесь или порядок сказания отступает от порядка времени; или глас Божий внушает Иакову, чтобы он со вниманием обозрел то, что видит. Вероятно, что видение представляло картину всего того, что потом Иаков произвел в действо для превращения цвета стад.

Ибо Я вижу, что Лаван делает над тобою. По всему приметно, что речь не полна и что опущена мысль: воспользуйся тем, что ты видишь, и, произведши сие в действо, доставь себе удерживаемую у тебя награду[38]. Так толковал сновидение сам Иаков (8, 9).

Я Бог Вефиля. Сим наименованием Бог повторяет и подтверждает обетование, данное Иакову в Вефиле.

Теперь встань и проч. Сие повеление, как кажется, дано и к исполнению его приступле-

но было еще прежде договора с Лаваном о награде (XXX. 25). Но сей договор удержал Иакова от возвращения в отечество до нового повеления Божия (XXXI. 3).

Цену нашу себе присвоил. Цена, которой бы стоила четырнадцатилетняя работа Иакова, по условию, служа вместо вена, если не вся, то большею частию долженствовала быть обращена в пользу Лии и Рахили.

Рахиль украла идолы. На еврейском תרפים *терафим.* Семьдесят толковников переводят сие слово весьма различно: *как то κενοταφια* (1 Цар. XIX. 13), *δηλοι* (Ос. III. 4), *αποφθεγγομενοι* (Зах. X. 2), а иногда удерживают еврейское (Суд. XVII. 5. XVIII. 14, сл.). Два из сих преложений соответствуют производству слова *терафим* от сирского תרף *вопрошать* и употреблению терафимов для прорицания (Иез. XXI. 21). В существе же вещи, *терафимы,* сколько известно из Св. Писания, суть образы человеческие, иногда неполные или уменьшенные, которые, вероятно, из домашних памятников сделались домашними богами. Хищение Рахили не может быть объяснено ни ее собственным суеверием, поелику она похищенных идолов не уважала (34), ниже одним противодействием суеверию Лавана, ибо для сего Рахиль могла бы их истребить или скрыть

в пустом месте, не подвергая себя опасности обыска. Можно приписывать ей сугубое намерение: потрясти мужество и все надежды Лавана в самом их основании, дабы, лишенный своих богов, тем паче страшился он раздражать Бога Иаковлева; и воспользоваться под праведною защитою сего Бога (16) во свидетельство верности супругу и взамен вена (14, 15) тем, что было важнейшего и, может быть, драгоценнейшего в доме отеческом.

Иаков укрылся от проницания Лавана Сирийца. Знаменательно, к имени *Лавана* прибавлено имя Сирийца, ибо Сирийцы издревле почитались хитрейшим народом[39]. Итак, Моисей хотел дать заметить, что Иаков еще раз оправдал свое имя, *перехитрив хитрого.*

Реку Евфрат.

К горе Галаад. Имя горы употреблено здесь по предварению. Его происхождение покажется ниже.

ПРЕСЛЕДОВАНИЕ

22. На третий день сказали Лавану, что Иаков убежал. 23. Посему он взял с собою сродников своих и преследовал его путем семи дней, и догнал его на горе Галаад. 24. Но Бог пришел к Лавану Сирийцу в сновидении ноч-

ном и сказал ему: берегись, не говори вопреки Иакову ни худого, ни доброго. 25. Итак, когда Лаван догнал Иакова, и когда Иаков поставил шатер свой на горе, а также и Лаван на горе Галаад, 26. тогда Лаван сказал Иакову: что ты сделал? для чего ты утаился от меня и увел дочерей моих, как будто взятых в плен оружием? 27. Зачем ты убежал тайно, и укрылся от меня, и не сказался мне? Я отпустил бы тебя с веселием и с песнями, с тимпаном и с гуслями. 28. Ты не позволил мне даже поцеловать внуков моих и дочерей моих. Это неблагоразумно ты сделал. 29. Есть в руке моей крепость, сделать тебе зло; но Бог отца вашего вчера говорил ко мне и сказал: берегись, не говори вопреки Иакову ни худого, ни доброго. 30. Но уже пусть бы ушел ты, потому что ты нетерпеливо захотел быть в доме отца твоего, — зачем ты украл богов моих? 31. Иаков сказал в ответ Лавану: я ушел потому, что боялся; ибо я сказал сам в себе: не отнял бы ты у меня дочерей своих. 32. Богов же твоих если у кого найдешь, тот да не будет жив. При сродниках наших узнавай свое в том, что у меня есть, и бери себе. А того не знал Иаков, что Рахиль украла их. 33. Итак, Лаван ходил в шатер Иакова, в шатер Лии и в шатер двух рабынь; но не

нашел ничего. И вышедши из шатра Лии, вошел в шатер Рахили. 34. Между тем Рахиль взяла идолы, и положила их под верблюжье седло, и села на них. И обыскал Лаван весь шатер, но не нашел. 35. Она же сказала отцу своему: да не прогневается господин мой, видя, что я не могу встать пред тобою; ибо у меня обыкновенное женское. Таким образом, он искал, но не нашел идолов. 36. Тогда Иаков осердился и вступил в спор с Лаваном. И начал Иаков говорить и сказал Лавану: какая вина моя, какой грех мой, что ты преследуешь меня? 37. Ты осмотрел у меня все вещи; что нашел ты из всех вещей твоего дома? Положи здесь перед сродниками твоими, и перед сродниками моими, пусть они рассудят обоих нас. 38. Двадцать лет я у тебя: овцы твои и козы твои не выкидывали; овнов стада твоего я не ел. 39. Растерзанного зверем я не носил тебе; это была моя беда; ты с меня взыскивал, днем ли что пропадало, ночью ли пропадало. 40. Я томился днем от жара, а ночью от стужи; и сон убегал от глаз моих. 41. Таковы мои двадцать лет в доме твоем. Я служил тебе четырнадцать лет за двух дочерей твоих и шесть лет за скот твой; а ты десять раз переменял награду мою. 42. Если бы не был со мною Бог отца

моего, Бог Авраама и Страх Исаака, ты бы теперь отпустил меня ни с чем. Бог увидел бедствие мое и труд рук моих; и вступился за меня вчера. 43. Лаван сказал в ответ Иакову: дочери, дочери мои, дети, дети мои; скот, скот мой, и все, что ты видишь, — это мое; что же я сделаю теперь с дочерями моими и с детьми, которые рождены ими? 44. Итак, сделаем теперь завет, ты и я, и это будет свидетельством между мною и тобою. (При сем Иаков сказал ему: вот, с нами нет никого; смотри, Бог свидетель между мною и тобою). 45. И взял Иаков камень и поставил его столпом. 46. И сказал Иаков братьям своим: соберите камней. Они собрали камней, и сделали холм; и ели там на холме. 47. И назвал его Лаван Иегар-Сагадуфа; а Иаков назвал его Галаадом. 48. Ибо Лаван сказал: этот холм свидетель между мною и между тобою сего дня; посему и Иаков нарек ему имя Галаад; 49. также Мицфа, оттого что Лаван сказал: да надзирает Господь надо мною и над тобою; ибо мы скроемся друг от друга. 50. Если ты будешь худо поступать с дочерями моими, или если возьмешь жен сверх дочерей моих — человека нет между нами — смотри, Бог свидетель между мною и между тобою. 51. И еще сказал Лаван Иакову: вот холм и

вот столп, который я поставил между мною и тобою! 52. Этот холм свидетель, и этот столп свидетель, что ни я не перейду к тебе за этот холм, ни ты не перейдешь ко мне за этот холм и за этот столп со злым намерением. 53. Бог Авраамов и Бог Нахоров да судят нас; Бог отца их. Тогда Иаков поклялся Страхом отца своего Исаака; 54. и заклал Иаков жертву на горе и позвал братьев своих есть хлеба; и они ели хлеб и ночевали на горе. 55. Встав поутру, Лаван поцеловал внуков своих и дочерей своих, и благословил их, потом пошел и возвратился в свое место.

Бог пришел к Лавану Сирийцу в сновидении *ночном*. Сделанное Лавану откровение, взятое в отношении к Иакову, подает доказательство того, что Бог всегда находит средства к безопасности праведных и не гнушается Сам ходатайствовать за них даже у недостойных. Рассматриваемое же в отношении к самому Лавану, который с познанием истинного Бога соединял идолослужение, служит уроком, чтоб имеющие видения не почитали их верным знаком духовной чистоты своей, но со смирением принимали оные как дар, который должен быть обращен в служение Богу.

Не говори вопреки Иакову ни худого, ни доброго. То есть ни ласками, ни угрозами не старайся возвратить его.

Что ты сделал? и проч. Беспорядок и напряженность сей речи выражают вспыльчивость.

С *песнями.* Конечно, так совершались церемониальные прощания, подобно как и торжественные встречи (1 Цар. XVIII. 7).

С тимпаном. По-еврейски תוף *тоф,* имя, подражающее звуку тимпана. Женщины употребляли сей инструмент, сопровождая звуки *ликованием* или пляскою (Исх. XV. 20. 1 Пар. XVIII. 6. Иер. XXXI. 4).

С *гуслями* כנור. Сей инструмент описывает Флавий (Antiq. L. VII. с. 10). *η κιννυρα δεκα χορδαις εξημμενη τυπτεται πληκτρω.*

Зачем ты украл богов моих? Сею жалобою Лаван как будто с намерением изображает нелепость идолопоклонства; ибо какие это боги, которые могут быть украдены и за претерпенное насилие должны ожидать справедливости от своего чтителя, вместо того чтобы охранять его самого?

Дабы понять, как сия нелепость не была примечаема, должно приметить, что тонкие почитатели идолов приписывали им божество не по естеству, а по причастию невиди-

мого Божества, которое, как думали, соединялось с ними посредством посвящения[40].

Иаков сказал в ответ Лавану и проч. Не возмущаясь гневом Лавана и происшедшим от сего беспорядком речи, Иаков находит в ней два обвинения — в бегстве и татьбе, и ответствует на первое открытием причины своего бегства (31), а на второе предложением обыска (32).

Да не будет жив. Иаков произносит сие определение по праву главы семейства (Быт. XXXVIII. 24). Или, может быть, как думают раввины, слова *да не будет жив* заключают в себе не определение смерти, но только заклятие.

Бог отца моего, Бог Авраама и Страх Исаака. Страх Исаака есть Бог, которому служит Исаак и который, по словам Исаии, должен *быть нашим страхом и трепетом* (Ис. VIII. 12, 13). Разность двух наименований *Бог Авраама* и *Страх Исаака* может быть изъясняема тем, что Авраам уже неотъемлемо стяжал своего Бога, соединясь с Ним в вечности; а Исаак, находясь еще в мире, должен был, как и другие, со *страхом и трепетом свое спасение содельвать* (Флп. II. 12).

И это будет свидетельством между мною и тобою. То есть да будут обряды сего завета

непреложным знамением нашего мира. Ибо, по свойству еврейского языка, *свидетельством* называется не только посредствующее, но и прямое изъявление истины. Так, откровения и законы Божии означаются именем *свидетельств* или *свидений Божиих* (Пс. XLIX. 7. CXVIII. 14).

Иегар-Сагадуфа. Сирско-халдейское имя. Значит *холм свидетельства.*

Галаад или *Галед.* Еврейское имя. Значит *холм свидетель.*

Мицфа происходит от еврейского слова צפה *цафа,* которое означает действие стража, поставленного на высоте для наблюдений происходящего в окрестностях и предупреждения нечаянностей (Ис. XXI. 6. 11). По подобию сего, имя *назирателей* или *стражи* приписывается пророкам (Ис. LVI. 10. Иез. III. 17) и действие *назирания* Богу, яко всевидящему Промыслителю и Судии (Пс. LXV. 7. Притч. XV. 3).

Имя *Мицфа,* по произношению семидесят, *Массифа* или *Масфа,* досталось после городу колена Гадова (Ис. Нав. XI. 3. 8. XIII. 26. Суд. XL 11. 29), а имя *Галаад* — целой стране (Суд. X. 17).

Если ты будешь худо поступать с *дочерями моими, или если возьмешь жен сверх до-*

черей моих. Прерванная, по свойству языка, речь умаления или заклинания (Быт. XXI. 23).

Бог Авраамов и Бог Нахоров да судят нас; Бог отца их. Приметно, что Лаван от Бога Авраамова отличает Бога Нахорова; ибо Иаков не клянется тою же клятвою, но своею особенною. Известно также из другого места Св. Писания (Ис. Нав. XXIV. 2), что в доме Фарры и Нахора было служение богам иным. Не понимал ли Лаван под именами Бога Авраамова и Бога Нахорова два особенные божества или *ангелов двух домов,* а под именем Бога отца их *единого Бога верховного?* Трудно вообразить, чтобы грубый язычник имел откровение от истинного Бога, а Лаван имел оное.

Жертву. Жертва сия была благодарственная за избавление от опасности и приобретение мира. Таковая жертва сопровождалась священным пиршеством, к которому приглашались сродники и друзья (1 Цар. IX. 12, сл.).

ОТКРОВЕНИЕ ОБОДРЯЮЩЕЕ

XXXII. 1. А Иаков продолжал путь свой. И встретили его Ангелы Божии. 2. Иаков, увидя их, сказал: это ополчение Божие; и нарек имя месту тому: Маханаим.

Еврейский толкователь (Salomon Iarchi) говорит, что виденные Иаковом Ангелы были Ангелы-хранители страны Халдейской, которые невредимо сопроводили его до пределов своей области, и Ангелы-хранители земли Хананской, которые как бы принимали его от оных в свое охранение. Толкователи христианские, не входя в исследование о чине Ангелов, говорят о намерении посольства их и полагают, что явление их предвещало Иакову безопасное возвращение в землю Ханаанскую, подобно как прежде видением лестницы и Ангелов предвозвещено Богом охраняемое странствование. В самом деле, приближаясь к земле Ханаанской, он начинал опасаться Исава, столь давно ищущего смерти его и, по самому предречению отца, мечом жить осужденного. Итак, весьма благовременно было явление Ангелов в виде ополчения сопутствующего или расположенного станом воинства, в знамение того, что безоружный на земле ограждается небесными силами. Кажется, сие самое явление описал и изъяснил Давид (Пс. XXXIII. 8).

Маханаим, по точнейшему преложению, значит *два ополчения* или *сугубое ополчение*. Ополчением (מחנה) евреи называют как сонм путешествующих со всем принадле-

жащим к нему, так и сонм воинственный, расположившийся на месте (Быт. XXXIII. 7. 8. Исх. XIV. 20). Что принадлежит до Ангелов, вероятно, что их ополчение имело образ охранительного для Иакова воинства. Что же касается наименования двух ополчений, некоторые относят его только к Ангелам, так как они явились в двух разделенных сонмах; а некоторые думают, что два ополчения означают ополчение Ангелов и ополчение Иакова. Имя Маханаим, или Манаим, позже стало именем города (Ис. Нав. XXI. 38. 2 Цар. II. 8).

ОПАСЕНИЕ

3. Потом Иаков послал пред собою вестников к брату своему Исаву в землю Сеир, в область Эдом 4. и дал им приказание, говоря: скажите господину моему Исаву, вот что говорит раб твой Иаков: я жил у Лавана и прожил доныне; 5. и есть у меня волы и ослы, и мелкий скот, и рабы и рабыни; и я послал известить о себе господина моего, да обрету благоволение пред очами твоими. 6. Вестники, возвратясь к Иакову, сказали: мы ходили к брату твоему Исаву; он идет навстречу к тебе и с ним четыреста человек. 7. Тогда Иаков очень испугался и

был в затруднении; и потому разделил людей, бывших с ним, и скот мелкий и крупный, и верблюдов на два ополчения, 8. сказав: если Исав нападет на одно ополчение и побьет его, то остальное ополчение может спастись. 9. И сказал Иаков: Бог отца моего Авраама и Бог отца моего Исаака, Господь, который сказал мне: возвратись в землю твою, на родину твою, и Я буду благотворить тебе. 10. Молю пред всеми милостями Твоими и пред всею истиною, которую Ты сотворил рабу твоему; ибо я с посохом моим перешел этот Иордан, а теперь у меня два ополчения. 11. Избавь меня от руки брата моего, от руки Исава; ибо я боюсь, чтобы он, пришедши, не убил и матери после детей. 12. Ибо Ты сказал: благотворя облаготворю тебя и дам тебе потомство, как песок морской, которого не сочтешь от множества. 13. И ночевал тут Иаков в следующую ночь. И взял из того, что было у него под руками, в дар Исаву, брату своему, 14. двести коз, двадцать козлов, двести овец, двадцать овнов, 15. верблюдов дойных с молодыми тридцать, сорок коров, десять волов, двадцать ослиц, десять ослов 16. и дал в руки рабам своим каждое стадо особо и сказал рабам своим: подите передо

мною и оставляйте расстояние от стада до стада. 17. И дал приказание первому, говоря: когда брат мой Исав встретится тебе и спросит тебя, говоря: чей ты? и куда идешь? и чье это перед тобою? 18. Тогда ты скажи: это раба твоего Иакова, это дар, посланный господину моему Исаву, вот, он и сам за нами. 19. То же приказал он и второму, и третьему, и всем, которые шли за стадами, говоря: такие слова скажите Исаву, когда увидите его. 20. Притом скажите: вот, и раб твой Иаков за нами. Ибо он сказал сам в себе: умилостивлю лице его дарами, которые пойдут передо мною, и потом увижу лице его; может быть, и примет он лице мое. 21. Таким образом, дары пошли перед ним; а он ту ночь ночевал в стану своем. 22. И встал в ту ночь, и взяв двух жен своих, и двух рабынь своих, и одиннадцать сынов своих, переправился через брод на Иавоке; 23. и когда, взяв их, переправил чрез поток, переправил также и все, что у него было.

Иаков послал пред собою вестников. Послов посылает, не прешедши еще Иордана, дабы тем более показать уважение Исаву и дабы, благовременно узнав его расположение, предварить нечаянную опасность.

Есть у меня волы и проч. Возвещая Исаву о своем богатстве, Иаков дает ему разуметь, что не пришел препираться с ним о наследстве.

И был в затруднении. То есть опасность казалась неизбежною: поелику опасно было как ввериться Исаву, которого встреча имела грозный вид по многолюдству, так равно и показать ему недоверие, которое могло вновь раздражить его.

Остальное ополчение может спастись. Спасения или избавления второго ополчения надеется Иаков или потому, что иссечением первого может утолено быть мщение Исава; или потому, что в случае нечаянного нападения на первое второе будет иметь время спастись бегством.

Бог отца моего Авраама и проч. Молитва Иакова начинается такими словами, которые служат указанием на прежние откровения и обетования, ему данные (Быт. XXVIII. 13. XXXI. 3. 13). Посему в молитвенном призывании его заключается и сие чувствование упования: «Ты, Господи, который обещал мне под кровом твоим безопасное и странствование, и возвращение в землю рождения, Ты Сам даруешь мне право соединить волю мою с Твоею волею и просить Тебя о том, что Ты мне предоставил». Души, преданные Богу,

просят себе не того, чего желают сами, но что дознают угодным Богу.

Мал я пред всеми милостями и проч. По нынешнему образу изъяснения: «Ты столько велик милостью в обетованиях и верностью в их исполнении, что я нахожу себя пред Тобою недостойным, малым, ничтожным, едва примечаю себя, теряюсь в Твоем величии».

Чтобы он, пришедши, не убил матери после детей, Род пословицы, которою изображается жесточайшее кровопролитие (Ос. X. 14). Ибо тот, кто убивает родителей, принудив их прежде видеть страдания своих детей, во-первых, оскорбляет священнейшее чувствование любви, соединяющей родителей и детей, во-вторых, истребляет целый род. Пример таковового бесчеловечия видеть можно в истории Маккавеев (2 Макк. VII). Закон Моисеев запрещает подобную жестокость даже в отношении к бессловесным (Втор. XXII. 6. 7). По соображению сего можно судить, как мыслил Иаков о Исаве и в каком был опасении.

Умилостивлю лице его дарами и проч. Иаков знал, что возбужденный гнев укрощается смирением, дарами и медлением, и все сии средства употребил, чтобы приобрести сердце Исава (Притч. XXI. 14).

Иавок. Поток, который был северным пределом земли Аммонитской (Числ. XXI. 24. Втор. II. 37. III).

БОРЬБА С БОГОМ

XXXII. 24. И остался Иаков один. Тогда некто боролся с ним, доколе не взошла заря; 25. и когда увидел, что не одолевает его, тронул состав стегна его, так что повредился состав стегна у Иакова во время борьбы с ним. 26. Потом он сказал: пусти меня, ибо взошла заря. Иаков ответствовал: не пущу тебя, если не благословишь меня. 27. Тогда он спросил его: как тебе имя? Сей ответствовал: Иаков. 28. Он сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, но Израиль; ибо ты боролся с Богом; посему, если и с человеками бороться будешь, одолеешь. 29. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. Но он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там, 30. И нарек Иаков имя месту тому Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и спаслась душа моя, 31. Вышедши из Пенуэла, он увидел восходящее солнце; и он хромал стегном своим. 32. От сего и доныне сыны Израилевы не едят жилы, которая у состава стегна,

потому что боровшийся тронул жилу при составе стегна у Иакова.

И остался Иаков один. Или для того, чтобы последнему явиться пред лице Исава, или для молитвы.

Тогда некто боролся с ним и проч. Сие действие борьбы некоторые почитают только сновидением Иакова, поелику невероятным кажется то, что он, будучи один, ночью, неизвестного принял мышцами, а не мечом или луком; поелику он не был уже в возрасте крепости телесной, имел около ста лет от рождения; поелику Моисей не показывает, чему бы служила борьба; и, наконец, поелику борьба человека с Ангелом кажется странностью, особенно тогда, как Ангелы посланы были охранять сего человека, а не нападать на него. Но сии недоумения или ничтожны в себе самих, или могут быть противоположены сновидению так же, как и действительному событию. Моисей описывает не сновидение, а событие; и делаемое некоторыми сравнение сего повествования с повествованием о супружестве (Ос. I. 2, сл.) ни к чему не служит, потому что и в сем последнем случае не с большею основательностью превращают событие в сновидение. Лицу, боровшемуся с Иаковом, даются имена: *муж* (некто), *Бог,*

Ангел (24. 28. 30. Ос. XII. 3, 4). Под сими наименованиями находят или думают находить некоторые из древних (Proc. in h. I) злого духа, облеченного зраком Исава, — нелепость, которая без труда обличается из наименований противоборца, и прошения от него благословения; Р. Саломон — Ангела-хранителя Исавова; Ориген — Ангела, который вспомоществовал Иакову к борьбе против злого духа (L. III). Писатель некоторой древней еврейской книги, приводимый Оригеном (Tom. I. in hom. II. in Num.), — Ангела Уриила, который с Ангелом Израилем, вошедшим в Иакова, препирался, дабы самому соединиться с лицем сего патриарха; Августин (De civ. Dei, L XVI, c. 39. et Quaest. in Gen. CIV) — Ангела, как и вообще в видениях Ветхого Завета; Иустин (Dial. cum Tripb.), Климент (Paedag. L. I), Тертуллиан (Contra Praxeam), Афанасий (De Trin. L. IV, et V), Златоуст (rat. Cont Arian. III), Иларий (in Act. Apost, c. VII), Феодорит (m Gen. Quaest. XCII) — Сына Божия. Сие последнее мнение подтверждается тем, что лице Сына Божия есть единое, в котором с именем Бога наиприличнейшим образом соединяется имя *Ангела* (Мал. III. 1). Напрасно противополагают, что принятие образа человеческого для борьбы с человеком

унизительно для Божества: Премудрость Божия не унижается же, когда исповедует сама, что она некогда *играла на земном круге, и забавы ее* были с *сынами человеческими* (Притч. VIII. 31). Понятие о состоянии уничижения в вочеловечении Сына Божия (Флп. II. 7) также не исключает предварительных явлений Его в образе человека, которые и относятся к вочеловечению в предопределении.

Как могло статься то, что Бог в образе человека вступил в борьбу с человеком, сие может быть изъяснено из древних восточных обычаев, поелику Бог, дабы вразумительнее беседовать с человеком, снисходит до применения к обыкновениям его. Приметно, что борьба на востоке, подобно как позже у греков, была в употреблении как дружественное упражнение для испытания и упражнения телесных сил (Быт, XLIII. 18). В обыкновении также были изобразительные (символические) действия, которые для выражения мыслей и чувствований соединяемы были с словами, так что действия сообщали силу словам, а слова — ясность действиям (3 Цар. XXII. 11. 4 Цар. XIII. 18. Иер. XXVII. 2. 3. 7. Иез. IV. 5). Таким образом, действие борьбы употреблено для того, чтобы дать больший вес и силу словам обеща-

ния: *если и с человеками бороться будешь, одолеешь.*

Борьба Божия, по-видимому, долженствовала происходить в духе, но борьба Иакова, сопровождавшаяся хроманиием, кажется действием телесным. Дабы взаимно согласить сии понятия, должно признать начало действия в духе, а в теле — следствие.

Увидел, что не одолевает его. Сии слова описывают состояние противоборца так, как оно представлено было для Иакова. Явившийся показал вид, что не может преодолеть Иакова, дабы чрез сие дать борьбе то значение, которое в ней было преднамереваемо.

Тронул состав стегна его и проч. Сие для того:

чтоб Иаков признал борьбу не за мечтание и призрак, но за истинное явление и действие;

чтоб узнал в своем противоборце Всемощного;

чтобы непобедимость приписал не своей силе, но вышней помощи;

чтобы в хромании оставить памятник сей благосердой брани.

Пусти меня, ибо взошла заря. Слова сии допускают различные изложения:

«Оставь меня: я хочу быть ощутим, но невидим»;

«Оставь меня, ибо заря призывает тебя к твоему ополчению и к продолжению путешествия»;

«Оставь меня, дабы с наступлением дня не обнаружить недостойным или слабым видения, для них не вместительного».

Не пущу Тебя, если не благословишь меня. Может быть, по обычаю борьбы, наградою победителя было благословение, или, вероятнее, Иаков начал просить благословения потому, что узнал уже отчасти своего противоборца и взялся за него всею силою веры. Почему Осия говорит, что Иаков, после того как *в крепости своей боролся с Богом, и боролся против Ангела, и одолел, — плакал и молил его* (XII. 3. 4).

Израиль. Имя сие значит *Богоборца. Ты боролся с Богом* и проч. Теперь открывается и намерение, и знаменование Божественной борьбы. Она долженствовала внушить Иакову, что как он *боролся с Богом,* то *одолеет человеков. Бороться с Богом* есть то же, что, по выражению Апостола, *подвизаться с Богом (αγωνιζεσθαι προς τον Θεον) в молитвах* (Рим. XV. 30), обымать Его верою и любовью и соединением своей воли с Его волею привлекать к себе Его благодатную силу и благословение. *Одолевать человеков* есть пре-

бывать неколеблемым враждою или наветами и побеждать благим злое (Рим. XII. 21). Итак, таинственная борьба Иакова в отношении к нему в особенности есть утешительное предвестие безопасности со стороны Исава; вообще же есть изображение молитвы в ее силе.

Скажи имя Твое. Конечно, Иаков доселе думал, что Божество явилось ему в лице Ангела; и вопросил о имени его или для того, чтобы после употреблять сие имя в призывании Бога, или для того, чтобы ответствовать на благословение, или для того, чтоб имя явившегося дать месту явления.

На что ты спрашиваешь о имени Моем? Ты не можешь благословить Меня новым именем, как Я тебя.

И благословил его там. Быть может, что здесь следовало новое благословение, из которого Иаков яснее узнал явившегося, но повествователь оного не открыл сообразно с тем, что и явившийся не хотел открыть своего имени. Откровения Ветхого Завета продолжались до зари токмо; еще было время сеней и гаданий; надобно было только сквозь туман и облака принимать свет приближавшегося Солнца правды, в ожидании дня озаряющего.

Пенуэл или *Фануил*. Значит *лице Божие*. Впоследствии Фануил был укрепленный город (Суд. VIII. 8. 17).

Ибо я видел Бога лицем к лицу. По восточному обычаю, немногие приближенные и весьма редкие кроме них могли видеть царя близко и смотреть ему в лице (3 Цар. X. 8). Из него должны быть объяснены выражения: *Ангел лица* Божия (Ис. LXIII. 9); *Ангелы, всегда видящие лице Отца небесного* (Мф. XVIII. 10), и настоящее: *видеть Бога лицем к лицу*. Иаков едва ли мог собственно видеть лице явившегося, который удалился с зарею. Он прославляет ту милость, что Бог обращался с ним, как с ближним, другом и как бы равным.

И спаслась душа моя. От опасности быть пожерту (*пожрети* (ц.-слав.) — принести в жертву, поглотить, погубить. — **Прим. ред.**) величием присутствия Божия или от опасности со стороны Исава.

Не едят. Не по закону, а по обыкновению (Суд. XI. 39.40).

Обряды сего рода особенно нужны были тогда, когда не были в употреблении вернейшие средства предавать потомству происшествия — письмо и печатание.

СВИДАНИЕ ИАКОВА С ИСАВОМ

XXXIII. 1. И возвел Иаков очи свои и увидел, что идет Исав и с ним четыреста человек. Тогда он разделил детей между Лиею, Рахилью и двумя служанками. 2. И поставил служанок и детей их впереди, Лию и детей ее за ними, а Рахиль и Иосифа позади 3. А сам пошел пред ними и поклонился до земли семь раз, подходя к брату своему. 4. Исав побежал к нему навстречу, обнял его, пал ему на выю и поцеловал его, между тем как оба плакали. 5. И возведши очи свои, увидел жен и детей и спросил: кто это у тебя? Иаков отвечал: дети, которых Бог даровал рабу твоему. 6. И подошли служанки, сами и дети их, и поклонились. 7. Потом подошла Лия и дети ее, и поклонились. Наконец, подошли Иосиф и Рахиль и поклонились. 8. Еще спросил: что значит у тебя все это множество, с которым я встретился? Иаков ответствовал: дабы мне обрести благоволение в очах господина моего. 9. На сие Исав сказал: у меня много, брат мой, пусть твое останется у тебя. 10. Но Иаков сказал: нет, сделай милость, если я обрел благоволение в очах твоих, прими дар мой от руки моей, ибо я увидел лице твое, как бы кто увидел лице

Божие, и ты принял меня милостиво. 11. Прими благословение мое, которое предоставлено тебе, потому что Бог даровал мне, и есть у меня много. И принудил его; и он взял. 12. Потом Исав сказал: отправимся и пойдем, и я пойду перед тобою. 13. Иаков ответствовал ему: господин мой видит, что дети у меня юны, а скот мелкий и крупный, с молоком: если погнать день, то помрет весь скот. 14. Пусть господин мой пойдет особо впереди раба своего; а я пойду потихоньку, как пойдет скот, и как пойдут дети, и приду к господину моему в Сеир. 15. Исав сказал: так я оставлю с тобою несколько из людей, которые со мною. Иаков ответствовал: на что это? только бы я обрел благоволение в очах господина моего. 16. Таким образом, Исав возвратился в тот же день путем своим в Сеир.

И поставил служанок и проч. Паче всех Рахиль соблюдается от опасности, не только как возлюбленная, но и как первая, по намерению Иакова, супруга.

И поклонился до земли семь раз. Многократным поклонением Иаков изъявляет свое унижение пред Исавом (1 Цар. XX. 41) и тем уверяет, что не домогается преимуществ первородного (Быт. XXII. 29).

Спрашивают: искренно ли оказывал Иаков почтение Исаву, у которого прежде столь усильно старался восхитить первенство? Ответ: он желал получить сильное и действенное благословение отеческое, и когда получил оное, как сокровище духовное и внутреннее, искренно мог жертвовать всеми выгодами и преимуществами внешними.

Ибо я увидел лице твое, как бы кто увидел лице Божие: и ты принял меня милостиво. Образ Божества или Ангела в описании лиц может означать или доброе и благодетельное свойство (2 Цар. XIX. 27), или нечто такое, что возбуждает благоговение и страх (Суд. XIII. 6). Посему словам Иакова можно давать двоякий разум: «Ты встретил меня столь светлым взором, как бы некое вышнее благодетельное существо; ты милостиво принял меня; доверши сие принятием даров моих». Иначе: «Я так страшился предстать пред тебя, как страшился бы воззреть на лице Владыки, Ангела или Бога; но ты ободрил меня твоим благоволением: да запечатлеется мир наш дарами моими».

Приими благословение мое. Благословение иногда значит *дары* (1 Цар. XXV. 27. XXX. 26).

Приду к господину моему в Сеир. Конечно, Исав приглашал Иакова в свою страну, и сей,

некоторым образом, обязан был ответствовать на его встречу посещением. Но исполнил ли Иаков свое обещание когда-либо или был удержан от сего какими-либо препятствиями, Моисей умалчивает.

ВСТУПЛЕНИЕ В ЗЕМЛЮ ХАНААНСКУЮ

17. А Иаков пошел в Сюкоф и построил себе жилище, и принадлежащим к дому его поставил шатры. От сего дано имя месту Сюкоф. 18. Наконец, Иаков, возвращаясь из Падан-Арама, в мире пришел в город Сихем, который находился в земле Ханаанской, и расположился против города. 19. Часть же земли, на которой он поставил шатер свой, он купил из рук Эммора, отца Сихемова, за сто монет. 20. И поставил там жертвенник, и назвал его: Бог крепкий, Бог Израилев.

Жилище. Буквально с еврейского — *дом.* Но по состоянию, в котором находился Иаков, невероятно, чтобы то было твердое и неподвижное здание, какое ныне обыкновенно разумеют под именем дома.

Принадлежащим к дому его. То есть семейству, пастухам и прочим рабам. Сие означает здесь слово מקנה, а не скот, который на востоке всегда держат под открытым небом.

Сюкоф. Значит *шатры.* Город (Ис. Нав. XIII. 27). Из имени *Сюкоф* сделался впоследствии *Скифополь.*

В мире שלם (XXXIV. 21) *пришел в город Сихем.* То есть прибыл благополучно, не потревожен сонмищем Исава; или здрав от болезни, полученной во время борьбы с Богом; или вообще здрав и невредим возвратился в землю Ханаанскую так, как просил Бога, отходя из нее. Семьдесят перевели: *пришел в Салим, город Сикимский.* Но город, в который теперь приходит Иаков, везде называется *Сихемом* и нигде *Салимом* (Быт. XXXV. 4. XXXVII. 12). Салим, упоминаемый у Иоанна (III. 23), лежал далеко от Сихема.

За сто монет. Слово קשיטה *кесита* употреблено, кроме сего, в двух только местах св. книг (Ис. Нав. XXIV. 32. Иов. XLII. 11). В текстах семидесяти, халдейском, сирском, арабском, Акилы, Симмаха, Феодотиона и Вульгаты ему соответствуют слова *агнец* или *агница.* Новейшие противополагают сему, что во множестве мест св. книг, где, без сомнения, говорится об *овцах,* слово *кесита* никогда не употребляется; что писатели Талмуда и все почти толкователи еврейские принимают оное за название монеты; что во времена Иакова купля производилась уже не меною, а

некоторым родом хотя несовершенно обработанной монеты (Быт. XXIII. 16. XIII. 25. XLVII. 16); что дар Иову от братии по *одной агнице* был бы очень скудный и без мужеского пола не полный; что на Сирском קוסטרא *костро* и на арабском קסטארן *кастарон* значит *монетчика,* и соответствуют слову *кесита,* или же сие может произведено быть от еврейского קשט *истина.*

И назвал его: Бог крепкий, Бог Израилев. То есть алтарь, посвященный Богу всемощному, Богу, соделавшему Иакова Израилем и от Израиля покланяемому (см. подобное имя Исх. XVII. 15).

* * *

Рассматривая некоторые приключения Иакова в Месопотамии, Блаженный Августин[41] замечает, что Св. Писание не входило бы в столь мелкие, по-видимому, подробности, если бы не заключалось в них нечто великое и таинственное, соответственно общему правилу веры, открытому апостолом Павлом, по которому всю историю Отцов Ветхого Завета составляют *образы* (1 Кор. X. 6. 11).

К уразумению таинства, заключающегося в истории путешествия Иаковлева, пролагает путь тот же апостол, когда трем странствова-

ниям Патриархов Авраама, Исаака и Иакова совокупно дает одно знаменование — странствования к отечеству небесному (Евр. XI. 9 – 16).

Главная разность между странствованием Авраама и странствованием Иакова состоит в том, что первое начинается от земли Халдейской и Месопотамии, а оканчивается в земле обетованной; напротив, последнее начинается от земли обетованной, продолжается в Месопотамии, но также имеет целью обетованную землю. Итак, если странствование Авраама знаменует шествие от состояния природы к состоянию благодати, от рода земного к рождению небесному, от плотского союза с миром к духовному общению с Богом, то странствованию Иакова соответствует хождение сына благодати между сынами природы, человека духовного и внутреннего в области мира и плоти, куда он по необходимости должен исходить, не теряя, впрочем, из виду отечества небесного.

Иаков, угрожаемый Исавом, уединен и нищ исходит из земли обетованной, дабы вне ее неутомимым трудом приобретать и плоды обетования, и безопасность от раздраженного брата; подобно сему обновляемый во Христе человек, во внутренности боримый чело-

веком ветхим, желающим удержать свое первенство, да исходит во внешнюю жизнь трудническую; преданием своей плоти постоянному подвигу он приведет себя в безопасность от страстей и похотей, воюющих на душу и угрожающих ей духовною смертью, и терпением стяжет сокровище упования.

Иаков исходит из земли обетования в ветхое отечество предков своих для преходящего подвига, но не возвращается в оное для пребывания; так искренно единожды отрешившийся от мира, исходит в него своею деятельностью, но не возвращается пристрастием.

Сон Иакова в Вефиле, по изъяснению Григория Великого (Moral. L. V, c. 22), есть образ даруемого Богом мира, в котором душа, упразднясь от смятения страстей, почиет так, что может сказать с оною невестою: «*Я сплю, а сердце мое бдит* (Песн. V. 2). Я сплю вне, и все земное, меня окружающее, вменяю за призрак и мечту; но бодрствую внутрь и берегусь, чтобы не воздремать пред лицем Божиим».

Положить камень в возглавие, продолжает тот же учитель, значит утвердиться во Христе. Между тем как полагающие главу на земле блуждают в темных и суетных мечтаниях, утвержденный во Христе полагает, как гово-

рит Пророк, *в сердце своем восхождения* (Пс. LXXXIII. 6) или степени добродетелей, по которым его помыслы и чувствования непрестанно восходят в любви Божественной и непрестанно нисходят в смирении.

Иаков встретился с Рахилью на том же месте, где прежде раб Авраамов с Ревеккою, но Ревекка подала рабу воду, а Рахиль получила ее от Иакова. Разность сия соответствует тому, что Ревекка и Иаков имели в себе дар Божий, *воду живую* (Ин. IV. 10), ибо имели в себе Христа, долженствовавшего родиться от них, и потому могли отверзать источник благодати и другим жаждущим правды и спасения.

В Лии, болезненной очами, страждущей среди самих благословений супружества, коей само имя означает труд или *утруждение телесное* или *душевное*, представлены трудности духовной жизни, или, словом, крест; в Рахили, доброзрачной и возлюбленной, изображены сладости внутреннего состояния, как то: теплая молитва, созерцание, восхищения, видения. И сие можно рассматривать частью в самих лицах Лии и Рахили, частью в отношении их к Иакову.

Обручение и супружество иногда изображает союз духовного человека с духов-

ными качествами, например, премудростью (Притч. VI. 4. Прем. VIII. 2). Посему Лия и Рахиль в супружестве Иакова изображают собою крест и услаждения духовные, поскольку они совокупно или чредою посещают человека духовного в мире и с ним сочетаваются в сердце и любви его.

Иаков предпочитает Лии Рахиль и за нее соглашается быть рабом в доме Лавана; так, человек, еще не искусившийся, предпочитает кресту сладости духовные и тогда только находит легкими подвиги и самоуничижение, когда имеет в виду сию награду. Но Лия есть старая сестра Рахили, и крест в духовном возрасте выше услаждений созерцания.

Вместо Рахили, пристрастно вожделенной, Иаков получает Лию: так благодатное Провидение подвергает искушаемого человека горестной, но спасительной нечаянности. Когда он чрезмерно прилепляется ко внутренним услаждениям, ища в них не Бога, но себя, они вземлются неприметно, и крест является на их месте.

Иаков думал, что сочетался с Рахилью, но *настало утро, и оказалось, что это* Лия. Так, в день озарения ума, по большей части, любят Рахиль — ищут духовных утешений; в ноше преданной Богу веры не отвергают

креста, успокаиваются с ним и даже не узнают его.

Лия не красна, но многочадна; Рахиль доброзрачна, но неплодна. Крест горек, но питает душу и обогащает ее плодами духовными; услаждение приходит и преходит, оставляя только чувствование лишения.

Чтоб иметь плод, Рахиль прибегает к помощи рабыни. Так душа бесплодная в услаждениях созерцания обращается ко внешним служебным делам любви, чтобы наполнить свое чувствование лишения.

Но наконец Рахиль рождает Иосифа. И нежные души в конце своего течения приносят плод во святыню, сладостный, но не столь обильный, как те, которые более ведутся крестным путем.

Впрочем, Рахиль не прежде плодоносна, как почувствовав нужду в Лии, примирясь с нею и пожертвовав ей своим преимуществом. Так и созерцательная жизнь приносит плод не иначе, как познав цену креста и вступив с ним в союз, в готовности пожертвовать ему своими сладостями.

Чем более Иаков служит Лавану, тем более страждет от его корыстолюбия и зависти. Так и человек Божий, благодетельствующий миру.

Десять крат Лаван изменяет и похищает награду Иакова, но столько же крат Бог Сам воздает ему. Так видимые потери в мире невидимо возвращаются в Боге, если Ему единому, как Иаков, поручаем мы правду нашу.

Но единое решительное средство безопасности Иакова от Лавана есть бегство. Так и от мира.

Однако Иаков не прежде совсем оставляет Лавана, как по внушению от Бога. Так и те, которые не суть от мира, суть в мире, доколе не узрят мановения Божия, повелевающего совершенно расторгнуть все узы его.

Рахиль и Лия последуют Иакову в бегстве от Лавана и возвращении в страну обетования. Так и действуя в мире, и удаляясь от него, и исходя во внешнее, и возвращаясь во внутреннее, человек всегда имеет близ себя и скорби креста, и сладости созерцания; или еще ближе во время бегства и удаления. Ибо должно опасаться, чтобы Лаван не разлучил Иакова и от Лии, и от Рахили, то есть мир препятствует и плодам креста, и утешениям созерцания.

Лаван преследует Иакова и раздражается на него за похищение своих идолов. Так и мир гонит своих беглецов за похищение своих идолов, за боготворимые в нем страсти, которые оные низлагают и попирают.

Иаков обезоруживает Лавана тем, что сей не обретает у него своих идолов. Так, бегущий от мира безопасен от козней его своим бесстрастием.

Простясь с Лаваном, Иаков видит Ангелов. Оставивший мир вступает в союз с миром вышним.

Приближаясь к отечеству, Иаков страшится, как опаснейшего врага, своего брата, но своею осторожностью, молитвою, пожертвованиями, смирением и прозорливым от общения его уклонением без брани остается его победителем. Таковыми же оружиями, особенно крепкою, до изнеможения плоти, молитвою духа, внутренне возмогает человек новый над ветхим и непоколебимо утверждается во благодати и обетовании.

НЕСЧАСТИЕ ДИНЫ И ОТМЩЕНИЕ

Б. XXXIV

1. Некогда Дина, дочь Лии, которую она родила Иакову, вышла посмотреть дочерей земли той. 2. Увидел ее Сихем, сын Эммора Хиввея, князя земли той, и взяв ее, был с нею и сделал ей насилие. 3. И прилепилась душа его к Дине, дочери Иаковлевой, и он полюбил отроковицу, и говорил по сердцу отроковицы. 4. И просил Сихем Эммора, отца своего, говоря: возьми мне эту девицу в жену. 5. Между тем Иаков услышал, что он осквернил Дину, дочь его; но как сыновья его были со скотом его в поле, то Иаков молчал, пока не пришли они. 6. И пришел Эммор, отец Сихемов, к Иакову, говорить с ним. 7. Сыновья же Иаковлевы,

услышав, пришли с поля; и они огорчились и сильно воспылали гневом, потому что он безумно поступил против Израиля, быв с дочерью Иакова, и не делают так. 8. Эммор начал говорить им и сказал: Сихем, сын мой, прилепился душою к дочери вашей; дайте ее в жену ему. 9. Породнитесь с нами, отдавайте за нас дочерей ваших, и наших дочерей берите за себя, 10. С нами и живите, земля будет вам открыта; селитесь на ней, переходите с места на место, приобретайте ее во владение. 11. Сихем также сказал отцу ее и братьям ее: да обрету благоволение в очах ваших, и я дам, чего ни потребуете от меня. 12. Назначьте самое большое вено и дары, я дам, что положите на меня: только дайте мне девицу в жену. 13. Тогда сыновья Иакова отвечали Сихему и Эммору, отцу его, с хитростью и сделали на них умысел за то, что осквернили Дину, сестру их; 14. и сказали им: не можем того сделать, чтобы выдать сестру нашу за человека, который не обрезан; ибо это у нас бесчестно. 15. Впрочем, мы согласимся с вами на сем условии, если вы сделаетесь подобными нам в том, чтобы и у вас весь мужеский пол был обрезан. 16. Тогда будем отдавать за вас дочерей наших, и брать за себя ваших дочерей, и будем жить с вами, и составим

один народ. 17. А если не послушаетесь нас в том, чтобы обрезаться, то мы возьмем сестру свою и удалимся. 18. Эммор доволен был словами их, и Сихем, сын его, был доволен. 19. Юноша не отлагал исполнения сего дела, потому что полюбил дочь Иаковлеву. Притом же он более всех уважаем был в дому отца своего. 20. И так Эммор и сын его Сихем пришли к воротам города своего, и начали говорить жителям города своего и сказали: 21. сии люди миролюбно расположены к нам, пусть они живут на этой земле и производят на ней промыслы; земля же, видите, пространна во все стороны перед ними. Станем брать дочерей их себе в жены и наших дочерей выдавать за них. 22. Только сии люди соглашаются жить с нами и быть одним народом на том условии, чтобы и у нас обрезан был весь мужеский пол, как они обрезаны. 23. Не нам ли достанутся стада их, и имение их, и весь скот их? Только согласимся с ними, чтобы они жили у нас. 24. И послушались Эммора и сына его Сихема все выходящие из ворот города его; и всякий выходящий из ворот города его, мужского пола, был обрезан. 25. Но на третий день, когда они были в болезни, два сына Иаковлевы, Симеон и Левий, братья Дины, взяли каждый свой меч,

напали нечаянно на город и перебили весь мужеский пол; 26. и самого Эммора и Сихема, сына его, убили острием меча и, взяв Дину из дома Сихемова, вышли. 27. Сыновья Иакова пришли на убитых и разграбили город, за то что осквернили сестру их. 28. Они взяли мелкий и крупный скот их, и ослов их, и что ни было в городе, и что ни было в поле, 29. и все богатство их, и всех детей их, и жен их взяли в плен, и ограбили также и все, что было в домах. 30. Тут Иаков сказал Симеону и Левию: вы расстроили меня, сделав меня ненавистным между жителями этой земли, между Хананеями и Ферезеями. Со мною малое число людей, соберутся против меня и поразят меня, и истреблен буду я и дом мой. Но они сказали: неужели оставить было, чтобы поступали с сестрою нашею как с блудницею?

Приключение Дины в Сихеме и отмщение за нее, которое совершили Симеон и Левий, суть такие происшествия, которых, может быть, некоторые желали бы совсем не видеть в Священной истории. Но Дух Божий, управлявший ее писателем, не судил сих повествований недостойными себя.

В связи истории они служат необходимым объяснением толико важного в ней послед-

него пророчества Иаковлева, в котором заключается судьба всего избранного племени (XLIX. 5—7).

Они научают нас терпению в самых тяжких внешних искушениях и бедствиях, от которых и живущие под особенным покровом Провидения, как Иаков, небезопасны.

И говорил по сердцу отроковицы. Должно думать, что утешал обещанием правильного супружества.

Иаков молчал, пока не пришли они. Старец не мог ничего предпринять один, и, кажется, обычай времени возлагал на братьев попечение о сестрах.

Переходите с места на место. Сие нужно было для обширного скотоводства.

Сделали на них умысел. Сие значение слова דבר единственно приличное в сем месте, подтверждается примером (2 Пар. XXII. 10).

Земля же, видите, пространна во все стороны. С еврейского буквально: *пространна обеими руками* (Пс. CIII. 25).

И послушались Эммора и проч. Столь скорое принятие иноплеменного обычая, дабы не казалось невероятным, нужно взять в рассмотрение малолюдства Сихемлян, их приверженность к своему князю и представлявшуюся им надежду силы и богатства.

На третий день. Абен-Езра замечает, что болезнь обрезания обыкновенно сильнейшим образом чувствуется на третий день.

Два сына Иаковлевы, Симеон и Левий и проч. Два сына Иакова, преимущественно пред прочими, входят в дела Дины как единоутробные и отчасти как старшие, но сим не исключается помощь рабов, необходимая в их предприятии.

Неужели оставить было, *чтобы поступали с сестрою нашею как с блудницею?* Несмотря на сие оправдание, Иаков строжайшим образом осудил поступок Симеона и Левия в последние минуты своей жизни.

Для полного о сем суждения должно поставить оскорбителей против мстителей и рассмотреть как вины, так извинения.

Преступление Сихема сугубо тяжко как по существу своему, так еще и потому, что, будучи оскорблением соседственного независимого народа, подвергало Сихемлян опасности войны.

Дина, невинная в преступлении Сихема, наказана оным за любопытство и легкомыслие.

Эммор и Сихемляне, которые вместо того, чтобы тщательно сохранять святость гостеприимства, думали воспользоваться его нару-

шением для умножения своего богатства и на преступлении основать союз двух народов, недостойны были сего союза.

Симеон и Левий, праведно раздраженные за преступление, имели на своей стороне право войны против Сихемлян, но не приняли во уважение следующих обстоятельств:

1) что великодушие и человеколюбие требовало удержаться от кровопролития, когда покорность виновных, дары и брак довольно могли загладить бесчестие, нанесенное Дине;

2) что они суть возмутители, если употребили право войны без воли главы племени;

3) что нарушение данного слова не может входить в действия правосудия;

4) что, употребив священный обряд обрезания орудием убийства, они делают оскорбление завету Божию;

5) что в опустошении целого города смешивались с виновными невинные.

Из сего замешательства человеческих дел Промысл, коего дела никогда не приводятся в замешательство, извлек то последствие, что все виновные наказаны, а избранное племя сохранено от смешения с язычниками.

БОГОСЛУЖЕНИЕ И БОГОЯВЛЕНИЕ В ВЕФИЛЕ

Б. XXXV. 1 – 15

1. Тогда Бог сказал Иакову: встань, пойди в Вефиль и живи там; и поставь там жертвенник Богу, явившемуся тебе, когда ты бежал от лица Исава, брата твоего, 2. Посему Иаков сказал дому своему и всем бывшим с ним: бросьте богов чужих, находящихся у вас, и очиститесь, и перемените одежды ваши, 3. и встав, пойдем в Вефиль; там поставлю я жертвенник Богу, Который услышал меня в день скорби моей и был со мною в пути, в который я ходил. 4. И

отдали Иакову всех богов чужих, бывших в руках их, и серьги, бывшие в ушах у них; и закопал их Иаков под теревинфом, который близ Сихема. [И оставил их безвестными даже до нынешнего дня]. 5. Потом они отправились. И был страх Божий на окрестных городах, и не преследовали сынов Иаковлевых. 6. Таким образом, Иаков пришел в Лузу, иначе Вефиль, в земле Ханаанской, сам и все люди, бывшие с ним; 7. и создал там жертвенник, и назвал сие место Эл-Вефиль, ибо тут явился ему Бог, когда он бежал от лица брата своего. 8. В сие время умерла Девора, кормилица Ревеккина, и погребена ниже Вефиля под дубом, который и назвал Иаков Дубом плача. 9. Потом опять явился Бог Иакову до возвращения его из Падан-Арама; и благословил его, 10. и сказал ему Бог: ты называешься Иаковом. Отныне ты не будешь называться Иаковом, но будет имя тебе Израиль. Таким образом нарек ему имя Израиль. 11. Притом Бог сказал ему: Я Бог Всемогущий. Расти и умножайся. Народ и сонм народов произойдет от тебя, и цари выйдут из чресл твоих. 12. Землю, которую Я дал Аврааму и Исааку, Я дал тебе, и потомству твоему по тебе дам землю сию. 13. И вошел от него Бог, от места, на котором говорил ему. 14. И

поставил Иаков столп на месте, на котором говорил ему Бог, столп каменный, и возлил на него возлияние, и лил на него елей. 15. И нарек Иаков имя месту, на котором Бог говорил ему, Вефиль.

Исследование сего сказания за предыдущим в порядке предметов и времени открывается из стиха 5.

Встань, поди в Вефиль. По сличению предыдущих и последующих происшествий три были причины, по которым Иаков воззван к сему путешествию: огорчение и опасность, в которых он был по кровопролитии сихемском; исполнение обета, данного Богу при отшествии в Месопотамию, и возобновление обетования Божия в награду за выдержанные искушения и в укрепление против новых.

Поставь там жертвенник Богу. В первый раз, если исключить жертвоприношение Исаака, Бог является в Св. истории требующим жертвенника. Не потому ли требует, что Иаков, обещав десятину, ожидал какого-либо внушения или наставления о том, как исполнить сей обет?

Богов чужих. Разумеются здесь, во-первых, идолы, похищенные у Лавана Рахилью (Быт. XXXI. 19), во-вторых, так как речь Иакова

обращена ко всему *дому его и всем бывшим с ним,* идолы рабов, приобретенных в Месопотамии. Иные толкователи прибавляют еще идолов, взятых в Сихеме.

Пример Иакова может служить к очищению понятия прославляемой в новейшие времена *терпимости* вер. Правда, что *любовь долготерпит, не раздражается* (1 Кор. XIII. 4). Но она не исключает и снедающей ревности *по доме* Божием (Ин. II. 17). Терпимость ложных богослужений не должна быть соединена с оскорблением и вредом истинного. Слова Христовы: *всякого, кто исповедает меня пред человеками, исповедаю и Я пред Отцом моим, сущим на небесах* (Мф. X. 32), относятся не к мученикам только веры, но и к ее покровителям.

И очиститесь. Еврейское слово טהר означает очищение, в особенности верою (Числ. XXXI. 23. 24).

Некоторые толкователи спрашивают: не от язычников ли евреи заимствовали обряды внешней чистоты в богослужении? Их можно спросить взаимно: не от язычников ли также евреи заимствовали действия внешней чистоты в домашней жизни?

Догадка (Grot, in Mat, c. III), что употребление в богослужении омовения особенно ус-

тановлено в память потопа как очистительного действия всемирного, имеет в себе нечто сообразное с духом священной древности.

Серьги. Здесь должно разуметь не простое украшение, употребляемое женским полом, но такое, которое служило некоторым родом талисмана[42] и которое Блаженный Августин называет idolorum philasteria, *хранилищами идолов.*

Под теревинфом. Терпентинное дерево по долговечности способно для приметы мест. Место сие после уважаемо было Израильтянами (Иис. XXIV. 26. Суд. IX. 6).

И оставил их безвестными даже до нынешнего дня. Сих слов нет ни в еврейском, ни в самаритянском тексте.

Страх Божий. Не страх благоговения и покорения, воздаваемый ведомому Богу, но страх, насланный от Бога (Исх. XXIII. 27). Иаков за кровопролитие Сихемское мог опасаться общего против себя восстания племен Хананейских; Промысл, хранивший Иакова, соделал то, что чувствование негодования на него побеждено в них было мнением о его правоте и силе (1 Цар. XIV. 15).

Эл-Вефиль. Значит *Бог Вефиля.* Так назвал себя прежде сам Бог, явясь Иакову (XXXI. 13).

Кажется, сие новое имя не должно быть смешиваемо с прежним именем *Вефиля*. Одним означено неопределенно место Богоявления, другим — алтарь на месте Богоявления.

Умерла Девора. Из дома ли Исаака пришла она к Иакову или последовала за ним из дома Лавана — разыскание тщетное.

Под дубом. Гробы под лесом, кажется, были избранные гробы: преимущество их составляли тишина места, безопасность от непостоянства потомков и естественный памятник (1 Пар. X. 12).

Дубом плача. Имя сие доказывает, что Иаков по уважению к родительнице своей, или лично к Деворе, или по обычаю[43], погребение сделал великолепное.

Известность сего имени во времена Моисея может быть причиною того, что он написал о смерти Деворы.

Потом опять явился Бог и проч. Сие откровение напрасно полагают некоторые прежде обитания Иакова при Сихеме. Слова *опять* и *по возвращении* отличают только оное от первого откровения в Вефиле, почти сходного со вторым по содержанию. Время сего последнего само собою видно из порядка повествования Моисеева.

Имя твое и проч. Бог повторяет пере-

именование Иакова, может быть, потому, что сей, по смирению, доселе не употреблял и не открывал нового своего имени.

Народ и сонм народов. То есть народ еврейский, разделенный на многие колена.

Землю, которую Я дал Аврааму и Исааку, Я дам тебе. Сие есть новое объяснение обетования, ибо Исав со своим потомством из него уже исключается.

И возлил на него возлияние. Во времена закона для сего употреблялось вино (Числ. XV. 5), знамение радости духовной.

Вефиль. Повторение наименования места соответствует повторению откровения.

* * *

В обрядовом богослужении Иакова некоторые представляют себе образ служения Богу духом. Идолы страстей должны быть отвержены и погребены навсегда; пожелания ветхого человека отложены, как нечистая одежда, и дух сокрушенный принесен в жертву Богу. Тогда Он Сам явится благословить раба Своего и соделает его способным служить Себе в непоколебимой твердости веры, в помазании мира и радости духовной.

НЕКОТОРЫЕ ПРОИСШЕСТВИЯ СЕМЕЙСТВЕННЫЕ И РОД ИАКОВА

Б. XXXV. 16—29

16. Потом отправились из Вефиля, и когда оставалась хаврафа пути до Ефрафы, Рахиль родила, имев тяжелые роды. 17. Когда же она страдала в родах своих, повивальная бабка сказала ей: не бойся, ибо это еще у тебя сын. 18. Тогда она, испуская дух (ибо умирала), нарекла ему имя Бен-они. Но отец его назвал его Вениамином. 19. Таким образом, Рахиль умерла, и погребена на дороге к Ефрафе, которая есть Вифлеем. 20. Иаков поставил над гробом ее памятник. Это есть известный до сего дня памятник

гроба Рахилина. 21. Потом Иаков пошел далее и поставил шатер свой за башнею Едер. 22. Во время пребывания Израиля в сей стране случилось, что Рувим пошел и спал с Валлою, наложницею отца своего. Израиль услышал о том (и принял то с огорчением). Сынов же у Иакова было двенадцать. 23. Сыновья Лии: первенец Иаковлев Рувим, по нем Симеон, Левий, Иуда, Иссахар и Завулон. 24. Сыновья Рахили: Иосиф и Вениамин, 25. Сыновья Валлы, служанки Рахилиной: Дан и Неффалим. 26. Сыновья Зелфы, служанки Лииной: Гад и Асир. Сии суть сыновья Иакова, родившиеся ему в Падан-Араме. 27. И пришел Иаков к Исааку, отцу своему, в Мамре, в Кириаф-Арбу, иначе Хеврон, где пришельствовали Авраам и Исаак. 28. И было дней жизни Исааковой сто восемьдесят лет. 29. Тогда Исаак испустил дух и умер, присоединился к народу своему, будучи стар и насыщен жизнью; и погребли его сыновья его Исав и Иаков.

Хаврафа. כברה имя меры расстояния неизвестной (Быт. XLVIII. 7. 4 Цар. V. 19). Если в первом из сих мест у семидесяти толковников *κατα τον ιπποδρομον* есть объяснение слова *хаврафа*, то можно догадываться: не есть ли это известная в Аравии мера *конский бег*, которая близко подходит к французской миле.

Бен-они. Значит *сын скорби моей.*

Вениамин. Значит или *сын десницы,* то есть крепости, или *сын полудня,* то есть рожденный в стране полуденной, или *сын дней,* то есть *старости* (Быт. XLIV. 20).

Едер. Имя сие значит *стадо.*

Башня стада есть башня, с высоты которой смотрят за стадом, пасущимся в окрестности. Место сего имени находилось близ Иерусалима (Мих. IV. 8). Но, по Ионафану, другое было близ Вифлеема.

Рувим пошел и проч. Сие повествуется в предварение того, что Иаков лишил Рувима преимущественного благословения, долженствовавшего принадлежать первенцу (Быт. XLIX. 3, 4).

И принял то с огорчением. Слова перевода семидесяти, которых нет в еврейском и самаритянском текстах. Но и Мазореты признают еврейский текст в сем месте неполным.

Сынов же у Иакова было двенадцать. Совокупное исчисление сынов Иакова есть род заключения к повествованию о его приключениях, которого историческая цель есть указать на происхождение двенадцати колен Израильского народа.

Сии суть сыновья Иакова, родившиеся ему в Падан-Араме. Говоря точнее, писатель дол-

жен был исключить из сего Вениамина, который родился в земле Ханаанской. Но он допустил небрежность такую, которая никого не могла ввести в заблуждение. Так постоянное число двенадцати прилагается к апостолам тогда, как уже не было Иуды и еще не было Матфея (1 Кор. XV. 5)[44].

И было дней жизни Исааковой и проч. Расстояние между годом благословения сынов (137) и годом смерти Исаака (180) составляет около 43 лет. Но чрез 31 год или немного более, по получении благословения Иаковом, начинаются приключения Иосифа (Быт. XXX. 25, XXXI. 41, XXXVII. 2). Из сего видно, что повествователь отступает от порядка времени, когда говорит о кончине Исаака прежде, нежели вступил в повествование о Иосифе. Он совокупляет здесь в нескольких отрывках то, что нужно было к полноте повествований о Исааке и Иакове, дабы в остальной части книги дать главное место и возможную непрерывность истории Иосифа.

РОДОСЛОВИЕ ИСАВА

Б. XXXVI

Как в откровении, ниспосланном от Бога Ревекке, и в благословении, данном от Исаака Иакову, предсказана между прочим судьба Исава (Быт. XXV. XXVII. 29 – 40), то, дабы облегчить наблюдение за событием сего предсказания, Моисей к истории Иакова прибавляет краткое сказание о потомстве Исава, показывая его племени родоначальников, правителей и место пребывания. Сказание может быть разделено на три части:

исчисление сынов Исава и начальников колен в его потомстве (1 – 19);

родословие Сеира, жившего в земле Идумейской прежде Исава, присово-

купленное для показания различия и взаимных отношений родов (20—30);

исчисление царей и еще нескольких старейшин идумейских, о котором сомневаются, Моисеем ли оно писано или внесено в его книгу кем-либо другим, вошедшим в его намерение (31—43).

ДЕТИ И ПЛЕМЕНА ОТ ИСАВА

1. Вот род Исава, иначе Эдома. 2. Исав взял в жены из дочерей Хананейских: Аду, дочь Элона Хеттея, Аоливаму, дочь Аны, сына Цивеона Хиввея, 3. и Васемафу, дочь Измаила, сестру Неваиофа. 4. Ада родила Исаву Элифаза, Васемафа родила Реуэла, 5. Аоливама родила Иеуша, Иалама и Кораха. Сии суть сыновья Исава, родившиеся ему в земле Ханаанской. 6. И взял Исав жен своих, и сынов своих, и дочерей своих, и всех людей дома своего, и стада свои, и весь крупный скот свой, и все имение свое, которое он приобрел в земле Ханаанской, и пошел в другую землю от лица Иакова, брата своего. 7. Ибо имение их было так велико, что они не могли жить вместе, и земля странствования их не вмещала их по причине стад их. 8. И поселился Исав на горе Сеир; Исав, он же и Эдом. 9. И вот род Исава,

отца Идумеев, на горе Сеир. 10. Вот имена сынов Исавовых: Элифаз, сын Ады, жены Исавовой, Реуэл, сын Васемафы, жены Исавовой. 11. У Элифаза были сыновья: Теман, Омар, Цефо, Готам и Кеназ. 12. Фимна же была наложница Элифаза, сына Исавова, и родила Элифазу Амалика. Вот сыны Ады, жены Исавовой. 13. Сыновья Реуэла суть: Нахаф и Зерах, Шамма и Миза. Сии были сыны Васемафы, жены Исавовой. 14. И сии были сыновья Аоливамы, дочери Аны, дочери Цивеона, жены Исавовой: она родила Исаву Иеуша, Иалама и Кораха. 15. Вот старейшины, сынов Исавовых. Сыны Элифаза, первенца Исавова: старейшина Теман, старейшина Омар, старейшина Цефо, старейшина Кеназ, 16. старейшина Корах, старейшина Готам, старейшина Амалик. Сии старейшины Элифазовы в земле Эдом; сии сыны Ады. 17. Следующие суть сыны Реуэла, сына Исавова: старейшина Иахаф, старейшина Зерах, старейшина Шамма, старейшина Миза. Сии старейшины Реуэловы в земле Эдом; сии сыны Висемафы, жены Исавовой. 18. Следующие суть сыны Аоливамы, жены Исавовой: старейшина Иеуш, старейшина Налам, старейшина Корах. Сии старейшины Аоливамы, дочери Аны, жены Исава. 19. Вот сыны Исава, и вот старейшины их. Это Эдом.

И пошел в другую землю от лица Иакова брата своего. Сие сказание о переселении Исава может показаться сомнительным, потому что он еще прежде пришествия Иаковлева в землю Ханаанскую жил уже в Сеире (Быт. XXII. 3). Но недоумение прекращается тем, что хотя Исав, для спокойствия дома отеческого и по выгодам скотоводства, рано вышел за пределы земли Ханаанской и избрал Сеир главным местом своего пребывания, однако сие пребывание он мог почитать случайным только и временным дотоле, доколе жив был Исаак; но по смерти отца, вместе с окончательным разделом наследия долженствовал между братьями последовать и решительный разбор мест обитания. Должно думать, что завещание Исаака утвердило Иакова на земле Ханаанской, Исав же только не противоборствовал сему.

И поселился Исав на горе Сеир. Сие соединено было с изгнанием прежних жителей (Втор. II. 12). Исав уже начинает жить мечом своим (Быт. XXVII. 40).

Фивма. В еврейском тексте первой книги Паралипоменон (I. 36) сие имя кажется именем сына Элифазова, но текст оный должен быть дополнен соответственно настоящему месту книги Бытия и переводу греческому.

Старейшины. По истолкованию Р. Саломона *главы племен.* אלופי от אלף значит *тысячу* и иногда *племя* (Суд. VI. 15. Мих. V. 2).

Это Эдом. То есть вот происхождение народа Идумейского.

РОДОСЛОВИЕ СЕИРА

20. Сии суть сыны Сеира, Хоррея прежнего обитателя земли той: Лотан, Шовал, Цивеон, Ана, 21. Дишон, Эцер и Дишан. Сии старейшины Хоррейские, сыны Сеира, в земле Эдом. 22. Сыны Лотана были Хори и Темам; а сестра у Лотана Фимна. 23. Сии суть сыны Шовала: Алван, Монахов и Евал, Шефо и Оном. 24. Сии сыны Цивеона: Аиа и Ана. Это тот Ана, который нашел теплые воды в пустыне, когда пас ослов Цивеона, отца своего. 25. Сии сыны Аны: Дишон и Аоливама, дочь Аны. 26. Сии сыны Дишона: Хемдан, Эшбан, Ифран и Херан. 27. Сии сыны Эцера: Билган, Зааван и Акан. 28. Сии сыны Дишана: Уц и Аран. 29. Сии суть старейшины Хорреев: старейшина Лотан, старейшина Шовал, старейшина Цивеон, старейшина Ана, 30. старейшина Дишон, старейшина Эцер, старейшина Дишан. Вот старейшины Хорреев, по начальствам племен их в земле Сеир.

Фимна. Может быть, та самая, которая была наложницею Элифаза (12).

Теплые воды את חיפיט. В переводах семидесяти, Акилы, Симмаха, Феодотиона, сие слово еврейское удержано без перевода. Иероним (Trad. Hebr.), по различным своего времени мнениям, дает ему три значения: а) *мски* или *мулы,* б) *моря* или *озера* и в) *теплые воды.*

Последнее значение приняли толковник Сирский и Вульгата. Иероним подтверждает оное из финикийского языка, Феодорит (Quaest. m Gen. XCII) из сирского, а между новейшими Михаэлис из арабского (in Supplem). Знатнейшия в сей стране теплые воды суть Каллирройские на восточной стороне Мертвого моря.

Сии сыны Аны: Дишон. Не должно почитать повреждением текста, что после слов *сии сыны* находится одно только имя сына. Сие есть действие простоты слога. Писатель, многократно писав *сии сыны,* написал так и здесь и не позаботился, что последующее не отвечает сему грамматически.

ДИНАСТИИ ИДУМЕЙСКИЕ

31. Сии суть цари, царствовавшие в земле Эдом прежде царствования царей у сынов

Израилевых. 32. Бела царствовал над Эдомом в городе, которому имя Дингава. 33. Бела умер и царствовал по нем Иовав, сын Зераха, из Боцры. 34. Умер Иовав, и царствовал по нем Хюшам из земли Теманитян. 35. Умер Хюшам, и царствовал по нем Гадад, сын Бедадов, который поразил Мадианитян на поле Моава; имя городу его Авиф. 36. Умер Гадад, и царствовал по нем Самла из Масреки. 37. Умер Самла, и царствовал по нем Шаул из Рехововфа, что при реке. 38. Умер Шаул, и царствовал по нем Баал-Ханан, сын Ахборов. 39. Умер Баал-Ханан, сьн Ахборов, и царствовал по нем Годар (сын Варадов); имя города его Пау; имя жене его Мегетавеель, дочь Матреды, дочь Ме-Загава. 40. Вот имена старейшин Исавовых по племенам их, по местам, носящим имена их: старейшина Тимна, старейшина Алва, старейшина Иетеф, 41. старейшина Аоливама, старейшина Эла, старейшина Пинон, 42. старейшина Кеназ, старейшина Теман, старейшина Мивцар, 43. старейшина Маздиэл, старейшина Ирам. Вот старейшины Идумейские, по их поселениям, в земле обладания их. Вот Исав, отец Идумеев.

Некоторые утверждают, что сей список правителей идумейских не мог быть написан

в сей книге рукою Моисея. Мнение сие основывается на двух причинах: Моисей не мог говорить о *царях у сынов Израилевых*, которые начались через несколько столетий после него.

Невероятно, чтобы народ Идумейский, который происхождением современен Израильскому, до времен Моисея успел, перешедши от состояния патриархального к правлению старейшин и от сего к единовластительству, иметь уже восемь царей и потом (1 Цар. I. 51) опять несколько старейшин.

Но первая причина, по рассуждению других, ослабляется тем, что Моисей мог говорить о будущих царях у сынов Израилевых по предварительному ведению из откровения, данного Израилю (Быт. XXXV. 11), и по сему отношению слова его могут иметь следующий смысл: «Сии суть цари Идумейские, которые начались и продолжались уже несколько времени прежде, нежели произошли цари в потомстве Израиля, как то ему было обещано».

И вторая причина оказывается не довольно твердою, если принять в рассуждение, что цари Идумейские, как показывает список, все были разных поколений, и царствовали в разных местах, и, следственно, выбираемы были

из старейшин разных племен Идумейского народа, а потому не могло быть ни одного из них, который бы взошел на престол в молодых летах. Таким образом, все преемство, представляющееся в списке Моисеевом, могло совершиться менее, нежели в течение целой его жизни, продолжавшейся сто двадцать лет. Достойно примечания, что о царе, последнем в списке, сообщено несколько более подробностей, нежели о предшествовавших, а о смерти его не сказано, хотя то сказано о всех прочих. Сие подает мысль: не он ли царствовал в то время, когда *Моисей посылал послов из Кадета к царю Эдомскому?* (Числ. XX. 14).

Отнюдь не предосудительно для целости и чистоты писаний Моисеевых предполагать и то, что его сказание о потомстве Исава пополнено после него, подобно как книга Второзакония пополнена описанием его кончины, но из предыдущего видно, что в настоящем случае нет еще необходимой потребности в сей догадке.

Дингава. По произношению семидесяти: *Деннава.* Место сего имени было еще во времена Иеронима.

Из Боцры. Славный город идумейский (Ис. XXXIV. 6).

Из Реховофа, что при реке. Так назывался сей город для различия от *Реховофира* (Быт. X. 11). Лежал при Евфрате.

Годар. По книге Паралипоменон *Гадад.* Подобные разности встречаются и в произношении некоторых других имен сего списка.

ДОМАШНЕЕ НЕСЧАСТИЕ ИОСИФА

Б. XXXVII

1. Иаков же жил в земле странствования отца своего, в земле Ханаанской. 2. Вот приключения рода Иаковлева. Иосиф, сын семнадцати лет, пас вместе с братьями своими скот. Он находился, как отрок, при сыновьях Валлы и при сыновьях Зелфы, жен отца своего. И довел Иосиф худой о них слух до отца их. 3. Израиль любил Иосифа преимущественно пред всеми сыновьями своими, потому что он был у него сын старости; и сделал ему разноцветную одежду. 4. Когда братья его увидели, что отец его любит его преиму ще-

ственно пред всеми братьями его, то они возненавидели его и не могли говорить с ним мирно. 5. Однажды видел Иосиф сон и рассказал братьям своим; и они возненавидели его еще более. 6. Ибо он сказал им: послушайте, какой видел я сон. 7. Мне виделось, что мы вязали снопы посреди поля, и вот, мой сноп встал и стал прямо; и вот, ваши снопы окружили его и поклонились моему снопу. 8. На сие братья его сказали ему: неужели подлинно ты будешь царствовать над нами? неужели подлинно будешь владеть нами? И возненавидели его еще более за сны его и за слова его. 9. Но он еще видел другой сон и рассказал его братьям своим, говоря: вот, я видел еще сон; мне виделось, что солнце и луна и одиннадцать звезд поклонились мне. 10. Когда он рассказал сие отцу своему и братьям своим, тогда отец его укорил его и сказал ему: что это за сон, который ты видел? неужели подлинно я, и твоя мать, и твои братья придем поклониться тебе до земли? 11. Впрочем, братья его завидовали ему, а отец сохранил слово сие. 12. Некогда братья его пошли в Сихем пасти скот отца своего. 13. Тогда Израиль сказал Иосифу: ты знаешь, что братья твои пасут в Сихеме? пойди, я пошлю тебя к ним. Он отвечал ему:

вот я. 14. Иаков сказал ему: пойди же посмотри, здоровы ли братья твои и здоров ли скот, и принеси мне весть. Таким образом, послал его из долины Хевронской, и он пришел в Сихем. 15. Тут нашел его некто ходящим по полю, и спросил его тот человек, говоря: чего ты ищешь? 16. Он сказал: я ищу братьев моих, скажи мне, где они пасут? 17. И сказал тот человек: они ушли отсюда; ибо я слышал, как они говорили: пойдем в Дофан. И пошел Иосиф за братьями своими и нашел их в Дофане. 18. Они, увидя его издали, прежде нежели он подошел к ним, стали умышлять против него, чтобы убить его. 19. И сказали друг другу: вот идет этот сновидец. 20. Пойдем теперь, убьем его и бросим в какой-нибудь пустой колодезь, и скажем, что лютый зверь съел его; тогда посмотрим, что будет из его снов. 21. Но Рувим, услышав сие, избавил его от рук их, сказав: не станем убивать его до смерти. 22. И сказал им Рувим: не проливайте крови, опустите его в этот пустой колодезь, который в пустыне, а рук не налагайте на него. Сие говорил он для того, чтобы избавить его от рук их и возвратить его к отцу его. 23. Таким образом, когда Иосиф пришел к братьям своим, тогда они сняли с Иосифа одежду, одежду разноцветную, которая была

на нем, 24. и, взяв его, опустили в колодезь; колодезь же тот был пуст, и воды в нем не было. 25. Потом они сели есть хлеб. И возведши очи свои, видят, что идет из Галаада караван Измаильтян, у которых верблюды навьючены стираксою, бальзамом и ладаном и которые везут это в Египет. 26. Тогда Иуда сказал братьям своим: что нам пользы убивать брата нашего и скрывать кровь его. 27. Пойдем, продадим его Измаильтянам; а рук наших не наложим на него, ибо это брат наш единокровный. Братья его послушались 28. и, когда проходили купцы Мидианитские, взяв, вытащили Иосифа из колодезя и продали Иосифа Измаильтянам за двадцать сиклей серебра; а они отвели Иосифа в Египет. 29. Рувим же пришел опять к колодезю, и вот, нет Иосифа в колодезе. Тогда он разодрал одежды свои, 30. и возвратился к братьям своим, и сказал: отрока нет; а я, куда я денусь? 31. И взяли одежду Иосифа и, заколов козла, вымарали одежду кровью, 32. и послали разноцветную одежду, и доставили отцу своему, и сказали: мы это нашли, узнавай, сына ли твоего эта одежда или нет. 33. Он узнал ее и сказал: это одежда сына моего, лютый зверь съел его, точно, растерзан Иосиф. 34. И разодрал Иаков на себе одежды, и возложил

вретище на чресла свои; и оплакивал сына своего многие дни. 35. Собрались было все сыновья его, и все дочери его, чтобы утешить его; но он отверг утешение и сказал: с печалию пойду к сыну моему в шеол. Так оплакивал его отец его. 36. Между тем Мидианиты продали его в Египте Фотифару, евнуху Фараонову, начальнику телохранителей.

Из двенадцати сынов Иаковлевых Иосиф занимает в повествовании Моисея главное место. Приключения его важны как в особенности потому, что ими объясняется переселение евреев в Египет, так вообще потому, что в них открывается непрестанное действие Промысла на судьбу человека, среди труднейших замешательств всегда премудрое и точное, среди тягчайших несчастий благодетельное и спасительное.

Входя теперь в историю сего Патриарха и начиная ее от приключения, которое заключает в себе узел, влекущий многие другие приключения целого дома Иаковлева, повествователь прежде всего полагает общее вступление в историю сынов Иаковлевых (1, 2). Потом показываются время, когда начинаются приключения Иосифа (2), причины ненависти, которую имели к нему его братья (2—11), обстоятельства первого его несчас-

тия (12—28), погрешительное мнение Иакова и сетование о его смерти (29—35), вступление Иосифа в Египет (36).

Вот приключения рода Иаковлева. Слова сии некоторые приличным находят соединить со сделанным выше исчислением сынов Иаковлевых (XXXV. 26). Но нет нужды заниматься столь произвольною догадкою, когда оные могут быть приняты за общее вступление к последующим сказаниям в таком разуме: «Теперь будем говорить о роде или сынах Иакова и о их приключениях и начнем с Иосифа».

Сын семнадцати лет. То есть будучи семнадцати лет от рождения.

С сыновьями Валлы и с сыновьями Зелфы. Сыновьям Лии, может быть, Иосиф был уже неприятен по тому одному, что был первенец супруги возлюбленной.

И довел Иосиф худой о них слух до отца их. Может быть, Иосиф сделал сие по простоте отроческой; а может быть, Иаков и поручал ему некоторое наблюдение за сыновьями рабынь.

Сын старости. В переводах арабском и халдейском *сын мудрый и благоразумный.* Но еврейское выражение, без сомнения, значит сына, рожденного под старость отцу.

Разноцветную одежду. Восточные уважали испещренные одежды (Суд. V. 30. 2 Цар. XIII. 18).

И не могли говорить с ним мирно. Поелику слово *мир* употребляется у евреев во всех обыкновенных приветствиях (см. Быт. XXIX. 6. 1 Цар. XXV. 6), то слова сии могут иметь такой разум, что братья Иосифа не хотели даже приветствовать его при свиданиях. *Не могли* сказано потому, что обладаемые страстью в самом деле чувствуют себя как бы не в силах делать то, чего долго и упорно не хотели.

Солнце и луна и одиннадцать звезд поклонились мне. Поклонение солнца и звезд трудно представить.

Может быть, сие было нисхождение их с высоты к ногам Иосифа.

Мать. Поелику Рахили в сие время уже не было в живых, то сие слово некоторые относят к Лии, яко старшей супруге Иакова, а некоторые к Валле, почитая ее питательницею Иосифа. Но можно также относить оные и к Рахили; и тогда речь Иакова будет изображать невозможность того, чтобы сон Иосифов исполнился. «Неужели я и умершая уже мать твоя тебе поклонимся?».

Событие снов Иосифа в переселении евреев в Египет во время его там владычества

известно. Сомнительно здесь токмо то, какую из его матерей значит Луна? Ибо и Лия скончалась в земле Ханаанской (Быт. XLIX. 31), а о других супругах Иакова сказание о переселении не упоминает (Быт. XLVI. 26). Но если Лия скончалась незадолго до переселения, то она, вместе с Иаковом, поклонилась уже Иосифу через сынов своих, когда они просили у него хлеба (Быт. XLIII. 28).

Отец его сохранил слово сие. То есть хотя Иаков и укорил Иосифа за его сон для успокоения братьев его, но сам тщательно наблюдал, не Бог ли открывает чрез него будущее (Дан. VII. 28. Лк. II. 19, 51).

Пойди же посмотри, здоровы ли и проч. Некоторые толкователи думают, что Иаков доселе еще заботился о безопасности своих сынов, потому что кровопролитие сихемское сделало их ненавистными Хананеям.

В Дофан. Место, по сказанию Иеронима (in L. H), лежавшее не в дальнем расстоянии от Сихема к северу.

Сновидец. Еврейское выражение *владыка снов* более знаменательно и более укоризненно для Иосифа. В нем, как думает Абарбенел, заключается мысль братьев, что Иосиф выдумал сны свои.

Стираксою. Еврейское נכאת Акила пере-

водит *ςυϱακα.* Бохарт (Hieroz, p. II. L. IV, c. 12.) доказал, что Сирия *стираксою* изобиловала.

Бальсамом. Сок из дерева сего же имени. Так צרי изъясняет Р. Симеон.

Мидианитские. Те, которые выше названы Измаильтянами, теперь называются Мидианитянами. Сие смешение имен объясняется тем, что первое есть более известное и общее имя народа, а другое — частное название племени подчиненного (Суд. VIII. 22. 24. 26).

За двадцать сиклей серебра. В законе Моисеевом за убиенного нечаянно раба повелено было изыскивать по 30 сребреников, а Иосиф продан только за 20. Так мало некогда стоил спаситель Израильтян и Египтян!

Куда я денусь? Рувим паче прочих сокрушается о Иосифе, как старший из братьев и потому обязанный пещися о всех прочих. Но скорбь его не есть еще чистое раскаяние, а только страх гнева отеческого; почему и сопровождается не признанием пред Иаковом, а обманом.

С печалию пойду к сыну моему в шеол שאל знаменует глубокое *подземное и мрачное место* (Втор. XXXII. 22. Иов. XXVI. 6. Ис. XIV. 11. Иона. II. 2. 3), *гроб* (Пс. CXL. 7. Ис. XIV. 15), в отличение от слов בור *бор,* קבר *кебер* и

קבורה *кебура* — состояние умерших. Сие значение по необходимости должно иметь место в пророчестве Исаии о царе Вавилонском, который представляется нисходящим в *шеол* (XIV. 9) и в то же время лишенным гроба (18, 19). В словах Иакова схождением к сыну в *шеол,* подобно как в истории Авраама *присоединением к народу своему (Быт,* XXV. 8), указуется общее состояние по смерти. Подобные выражения в одном и том же разуме совокупляются у Иезекииля (XXVI. 20).

Евнуху. Здесь имя сие значит царедворца или вельможу, каковыми на востоке часто были евнухи.

Начальнику телохранителей. По Иерониму, *начальнику воинов.*

В приключениях Иосифа есть такие сходства с состоянием уничижения и прославления Иисуса Христа, что многие принимают оные за образ сих состояний.

Иосиф — первенец Рахили возлюбленный: Иисус, первенец Марии *благодатный* (Лк. I. 28).

Иосиф — сын, любимый Иаковом паче всех сынов его (Быт. XXXVII. 3). Иисус — Сын Божий *возлюбленный, в коем все благоволение* Бога Отца (Мф. IIII. 17).

Иосиф посылается к братьям своим и овцам Иакова (Быт. XXXVII. 14). Иисус — к *овцам погибшим дому Израилева* (Мф. XV. 24).

Иосиф приходит к своим братьям и находит в них врагов своих, Иисус *пришел к своим, но свои Его не приняли* (Ин. I. 11).

От зависти подвергается бедствию Иосиф; *из зависти предается* Иисус (Мф. XXVII. 18).

Иосиф продается иноплеменникам; Иисус также продается за тридцать сребреников (Мат. XXVI. 15) и предается язычниками (Мф. XX. 19).

Кроме сего, в приключениях Иосифа можно находить вообще образ души, избранной Богом и по предустановлению ведомой к великому назначению.

Как Иосиф, души, предуставленные от юности, носят на себе знамения особенной любви Божией, имеют некие предвестия и предчувствия своего назначения и не скрывают их; чрез сие возбуждают зависть в собратьях и таким образом повергаются в огненное испытание, которое долженствует их очистить и утвердить.

ПРИКЛЮЧЕНИЯ ИУДЫ И ФАМАРИ

Б. XXXVIII

1. В то время случилось, что Иуда, отошедши от братьев своих, поставил шатер свой в соседстве одного Одолламитянина, которому имя Хира. 2. Там увидел Иуда дочь одного Хананея, которому имя Шуа, и взял ее за себя, и вошел к ней. 3. Она зачала и родила сына; и он нарек ему имя Ир. 4. И зачала опять, и родила сына, и нарекла ему имя Авнан. 5. Потом и еще родила сына и нарекла ему имя Силом. Иуда был в Хезиве, когда она родила сего. 6. И взял Иуда за Ира, первенца своего, жену именем Фамарь. 7. Но как Ир, первенец Иудин, был зол пред очами Господа, то Господь убил

его. 8. Тогда Иуда сказал Авнану: войди к жене брата твоего, заступи у ней место супруга и восстанови потомство брату твоему. 9. Авнан знал, что потомство будет не ему; и потому, когда входил к жене брата своего, погублял семя пролитием на землю, чтобы не дать потомства брату своему. 10. Но то, что он делал, зло было пред очами Господа, почему Он убил и сего. 11. Тогда Иуда сказал Фамари, невестке своей: оставайся вдовою в доме отца твоего, пока подрастет сын мой Силом. Ибо он сказал (в уме своем): не умер бы и этот подобно братьям его. Таким образом, Фамарь пошла и осталась в доме отца своего. 12. По прошествии немалого времени умерла дочь Шуи, жена Иудина. Иуда, утешившись, пошел в Фимну к стригущим скот его, сам и Хира, друг его, Одолламитянин. 13. И дали Фамари весть, говоря: вот, свекор твой идет в Фимну, стричь скот свой. 14. Тогда она сняла с себя одежду вдовства своего, положила на себя покрывало и, закрывшись, села у ворот Енаима, на дороге в Фимну. Ибо видела, что Силом вырос, однако она не дана ему в жену. 15. Иуда, увидя ее, почел ее за блудницу, потому что она закрыла лице свое. 16. Он поворотил к ней с дороги и сказал: войду я к тебе. Ибо не знал, что это

невестка его. Она сказала: что ты дашь мне за то, что войдешь ко мне? 17. Он отвечал: я пришлю тебе козла из стада. Она сказала: дашь ли ты мне залог, пока пришлешь? 18. Он сказал: какой дать тебе залог? Она отвечала: печать твою, и перевязь твою, и трость твою, которая в руке твоей. Он дал ей сие, и вошел к ней, и она зачала от него. 19. И встав, пошла, сняла с себя покрывало свое и оделась в одежду вдовства своего. 20. Иуда же послал козла рукою друга своего Одолламитянина, чтобы возвратить залог из руки женщины, но он не нашел ее. 21. И спросил жителей того места, говоря: где блудница, которая была в Енаиме при дороге? Но они отвечали: здесь не было блудницы. 22. И так он возвратился к Иуде и сказал: я не нашел ее, и даже сказали жители места того: здесь не было блудницы. 23. На сие Иуда сказал: пусть она возьмет себе, чтобы не стали над нами смеяться; вот, я посылал этого козла, но ты не нашел ее. 24. Прошло около трех месяцев, и дали весть Иуде, говоря: Фамарь, невестка твоя, соблудила, и вот она беременна от блуда. Иуда сказал: выведите ее, и пусть сожгут ее. 25. Но когда повели ее, тогда она послала сказать свекру своему: я беременна от того, чьи эти вещи. И сказала:

узнавай, чья это печать, и перевязь, и трость 26. Иуда узнал и сказал: она правее меня, потому что я не дал ее Силому, сыну моему. Потом он не познал ее более. 27. Когда настало время родить ей, оказалось, что в утробе ее были близнецы. 28. И случилось во время родов ее, что показалась рука (одного); тогда повивальная бабка, взяв, навязала ему на руку червленую нить, сказав: этот вышел первый. 29. Но случилось, что он возвратил руку свою; и вот, вышел брат его. Тогда она сказала: как ты вырвался? на тебе вина, что ты вырвался. От сего наречено ему имя: Фарес. 30. Потом вышел брат его с червленою нитью на руке. И наречено ему имя Зара.

Сказание о супружестве и кровосмешении Иуды необходимо в истории патриархов, потому что приключения супружества объясняют происхождение кровосмешения, плод же кровосмешения, Фарес, имеет место в родословии обетованного семени (Мф. I. 3).

А дабы с чистотою и святостью, которыми долженствует отличаться рождение Мессии, не казалось несообразным то, что в продолжение рода его входят явные грешники и даже самые грехопадения, должно приметить, что рождение от грешников составляет не чуждую, но естественную черту в том *виде*

раба, в том *подобии и образе человека,* в которые *истощил* (Флп. II. 7) Себя Спаситель мира; и что понесшему на Себе грехи всего мира и не возгнушавшемуся родиться от Адама-богоотступника, не тяжко было родиться и от Иуды-кровосмесника.

В то время случилось и проч. Сие время, с которым повествователь хочет соединить брак Иуды, по течению повествования, есть время начавшегося плена Иосифова. Соображение сие подтверждается также возрастом Иуды, который, родясь четвертым во второе семилетие Иакова в Месопотамии (Быт. XXIX. 34. 35) и, следовательно, менее нежели четырьмя годами прежде рождения Иосифа (Быт. XXX. 25), в начале несчастия сего последнего (Быт. XXXVII. 2) имел около двадцати лет от рождения. Судя по примерам Исаака, Иакова, Исава нельзя думать, чтоб Иуда мог вступить в брак ранее сего времени.

Но поелику время от начала несчастия Иосифа до переселения евреев в Египет составляет не более 23 лет (Быт. XXXVII. 2. 36. XLI. 46. 47. XLV 6), то каким образом вместить в сие пространство времени все повествуемое здесь о Иуде и его доме, даже до рождения Эсрома и Иемуила, сынов Фаресовых, поставленных в списке входящих в Египет

(Быт. XLVI. 12)? На сие недоумение ответствовать можно тем, что или Эсром и Иемуил внесены в список переселения не по времени рождения их, но как восстановители семени Ира и Авнана; или что сей список и самое действие, или еще нерешительное состояние переселения простирается, по разуму повествователя, до смерти Иакова, последовавшей чрез 17 лет от начала переселения (Быт. XLVI 7. L. 22). Приключения же Иуды в течение 23 лет, до вступления в Египет, должны оканчиваться, как и действительно в сказании Моисея оканчиваются, рождением Фареса и Зары.

Одолламитянина. Город *Одоллам* позже принадлежал к колену Иудину (Иис. XV. 1. 35).

Одного Хананея. Некоторые догадываются, что Моисей упоминает о племени, из которого Иуда взял себе супругу, дабы тем осудить его супружество. В чем бы ни состояла вина сего супружества, его несчастия показывают, что оно не было благословенно.

В Хезиве. Вероятно, что *Хезив* есть то же, что Ахзив (Ис. Нав. XV. 44).

Зол пред очами Господа. Но почему так думали люди? Вероятно, по соображению явных его беззаконий с несчастною в цветущие лета кончиною, в которой ясно показался суд Божий.

Господь убил его. Род смерти не показывается. И сие дает разуметь, что смерть безвременная и смерть бездетного вообще почиталась казнию от Бога.

Восстанови потомство брату твоему. Сей обычай, коего начало теряется в древности, утвержден и ограничен законом чрез Моисея (Втор. XXV. 5. 10).

Пока подрастет сын мой Силом. Или это есть один предлог отказа, или в самом деле Иуда лучше надеялся сохранить третьего сына своего, если он вступит в супружество в возрасте более зрелом. Первое кажется справедливее, по признанию самого Иуды (26).

Пошел в Фимну к стригущим и проч. Время стрижения овец было у древних временем веселия и дружеских пиршеств (2 Цар. XIII. 23). Город Фимна находился в пределах колена Иудина (Ис. Нав. XV. 57).

У *ворот Енаима.* Это, может быть, то же место, что и *Енам* (Ис. Нав. XV. 34).

Достопримечательно, что все места, упоминаемые в сих приключениях Иуды, по жребию достались позже колену, от него происшедшему.

Ибо видела, что Силом вырос, однако она не дана ему в жену. В сих словах Моисей не оправдывает совершенно Фамари, а только

изъясняет, какое было ее первое намерение, так как ей трудно было предвидеть событие. Может быть, оное касалось более Силома; но нечаянная встреча Иуды превратила оное и расположила ее воспользоваться представившимся случаем возвратиться в его дом.

Печать. Обыкновение носить при себе печать Геродот (L. I, с. 195) находил у Вавилонян, и находят еще у восточных народов путешественники.

Перевязь. То, на чем носили печать.

Где блудница. На еврейском поставлено здесь особливое имя קדשה. По его происхождению и употреблению (Ос. IV. 14) оно долженствует означать *посвященную Астарте* или другому подобному божеству.

Это была самая опасная хитрость отца лжи, что он умел не только представить грех позволительным, но и освятить его.

Пусть она возьмет себе и проч. Иуда желает лучше лишиться своего залога, нежели дальнейшим его исканием подвергнуть себя осмеянию народа. Но вместо того чтобы стараться не быть смешным в глазах народа, не лучше ли было еще позаботиться Иуде о том, чтобы не быть нечистым пред очами Бога и Ангелов? Судя по благословению, которое сверх чаяния возникло из преступления

Иуды, мы можем думать, что он очистил грех свой покаянием, хотя слово Божие более показывает здесь наружные происшествия, нежели открывает тайны сердец.

И пусть сожгут ее. В законе Моисеевом обыкновенною казнью любодеяния было побиение камнями (Втор. XXII. 21 – 24), а строжайшею — сожжение (Лев. XXI. 9). Так и Филистимляне сожгли жену Самсона за вступление в иное супружество (Суд. XV. 6).

Преступления сего рода тяжелее наказываемы были в женском, нежели в мужеском поле. Сей обычай оправдывать можно тем, что прелюбодействующая жена вносит в род и наследие дома чуждое семя, затмевает чистоту происхождения племен, толико важную во время ожидания обетованного семени.

Власть, которою осуждает Иуда невестку свою, есть власть начальника дома *(эмира)*, полномочная дотоле, доколе некоторые права ее не были перенесены на власть гражданскую.

Она правее меня. По свойству языка еврейского (см. пример Иез. XVI. 51, 52), не то сие значит, чтоб Иуда признавал Фамарь совершенно невинною, но что себя самого находит он более виновным, нежели она.

Вина Иуды очевидна в том, что он коварно лишил Фамарь супруга, принадлежащего ей

по закону или силу закона имеющему обычаю, и таким образом соделался виною всех следствий сего лишения; и в том, что решился на явное и никакими обстоятельствами не извиняемое любодеяние.

Фамарь также не может быть оправдана, потому что, сознавая себя привязанною законом к сыну Иуды, она должна была видеть в совокуплении с самим Иудою прелюбодеяние и кровосмешение; и потому что лучше было ей за претерпеваемую несправедливость ожидать возмездия от Промысла, нежели коварство противопоставлять коварству и беззаконию беззаконие. С другой стороны, если преступление любодейства состоит в нечистом вожделении (Мф. V. 28), которое по всем признакам никакого в поведении Фамари не имело участия; если она не имела иного желания, как исполнить свои обязанности по своему, хотя не довольно чистому разумению, и на сей единый конец с опасностью самой жизни отважилась: оставив дом отеческий, искать возвращения в иноплеменный род, в семейство свекра, к ней несправедливого — то можно ли сделать о ней строжайший приговор, нежели какой дал Иисус Христос о приведенной к нему прелюбодеице: *кто из вас без греха, пусть*

первый бросит на нее камень осуждения (Ин. VIII. 7. 11).

Потом он не познал ее более. Иуда исповедует чрез сие закон, осуждающий кровосмешение.

Червленую нить. Она должна была служить приметою первенца.

Как ты вырвался? на тебе и проч. Вопрошением бабка изъявляет удивление, соединенное с неудовольствием о том, что второй сын упредил в рождении первого, а ответом успокаивает себя, слагая с себя вину сего замешательства, за которое позже первенец мог негодовать на нее.

Фарес. Значит *исторжение.*

Зара. Значит *восход.* Причина имени может быть та, что как солнце не вдруг восходит, но предпосылает от себя зарю, так Зара в своем рождении прежде показал руку и дал навязать на нее червленую нить, но сам вышел на свет уже после своего брата.

* * *

Ириней (L. IV, c. 43), Златоуст (In Gen. LXII), Августин (Contra Faust L. XXII, c. 84, 85, 86. de Lt. rud. 19), Феодорит (Quaes. XCVI) находят в рождении Фареса и Зары изображение тайны Ветхого и Нового Завета.

Некоторые замечают, что по отношению к сей тайне имя Зары поставлено у Матфея и в родословии Иисуса Христа, к которому оно не принадлежит собственно (Мф. I. 3).

Рука и червлень Зары могут означать предварительное явление обетования Нового Завета в патриархах, тогда же запечатленных заветною кровию Иисуса Христа (Гал.. III. 16, 17). Фарес есть образ Ветхого Завета, который положил расстояние между благодатными обетованиями и их событием. Рождением Зары прообразовано следовавшее по Законе *посещение Востока свыше* (Лк. I. 78), разрешение гаданий, исполнение обетований благодати.

Вступление Фамари, Раавы, Руфи в род Мессии есть предзнаменование и некоторое частное предварение обращения к Нему церкви языческой.

ИСКУШЕНИЕ И ВОЗВЫШЕНИЕ ИОСИФА В ЕГИПТЕ

Б. XXXIX — XLI

В речи первомученика Стефана история плена Иосифова сокращена так: *Патриархи, позавидовав Иосифу, продали его в Египет; но Бог был с ним* (Деян. VII. 9).

Бог был с Иосифом сперва *провидением о нем,* потом *провидением чрез него.*

Провидение о Иосифе открывается в разнообразных искушениях, которыми он был испытан, очищен и умудрен, и в возвышении, которым уготован в орудие благодетельного Промысла: провидение чрез Иосифа — в сохранении посредством его Египтян и Израильтян.

Приложив сие предначертание к настоящему сказанию Моисея, открываем в сем сказании следующий чертеж порядка.

Искушения, сопровождаемые утешениями: рабство (1) и облегчение сего состояния (2), искушение целомудрия и победа над сим искушением (6 — 13), искушение клеветою и невинным страданием (14 — 20) и опять облегчение сего страдания (21 — 23). Крепкое искушение неблагодарностью и отнятием самой надежды избавления (XL). Нечаянное возвышение (XLI. 1 — 46). Провидение чрез Иосифа о Египте и благословение дома Иосифова (46 — 57).

ИСКУШЕНИЯ, СОПРОВОЖДАЕМЫЕ УТЕШЕНИЯМИ

XXXIX. 1. Иосифа же отвели в Египет, и купил его из рук Измаильтян, приведших его туда, Египтянин Фотифар, евнух Фараонов, начальник телохранителей. 2. И был Господь с Иосифом: он был счастлив в делах и был в доме господина своего Египтянина. 3. Господин его увидел, что Господь с ним и что во всем, что он делает, Господь поспешествует рукою его; 4. и обрел Иосиф благоволение в очах его и служил ему. Он поставил его над

всем домом своим, и все, что имел, отдал в руки его. 5. И с того времени, как он поставил Иосифа в доме своем над всем, что имел, Господь благословил дом Египтянина ради Иосифа, и было благословение Господа на всем, что у него было в доме и в поле. 6. Посему он все, что имел, оставил в руках Иосифа; и не знал при нем ничего, кроме хлеба, который ел. Иосиф же был прекрасен лицем и прекрасен взором. 7. И случилось после сих происшествий, что обратила взоры на Иосифа жена господина его и сказала: спи со мною. 8. Но он отрекся и сказал жене господина своего: вот, господин мой не знает при мне ничего в доме, и все, что имеет, отдал в мои руки; 9. нет больше меня в этом доме; и он не возбранил мне ничего, кроме тебя, потому что ты жена ему; как же сделаю я сие великое зло и согрешу пред Богом? 10. Когда таким образом она ежедневно говорила Иосифу, а он не слушался ее, чтобы спать с нею и быть с нею, 11. то случилось в один день, что он вошел в дом делать дело свое, тогда как никого из домашних тут в доме не было. 12. Тогда она взяла его за одежду и сказала: ложись со мною. Но он, оставя одежду свою в руках ее, побежал и вышел вон. 13. Она же, увидя, что он оставил одежду свою в руках ее и побежал вон,

14. кликнула домашних и сказала им так: посмотрите, муж ввел к нам Еврея, чтобы он бесчинствовал над нами. Он пришел ко мне, чтобы спать со мною; но я закричала громким голосом; 15. и он, услышав, что я подняла вопль и кричала, оставил у меня одежду свою, и побежал, и вышел вон, 16. По сем она положила одежду его у себя до того времени, как господин его пришел в дом свой, 17. и пересказала ему те же слова, говоря: раб Еврей, которого ты ввел к нам, приходил ко мне бесчинствовать надо мною; 18. но когда я подняла вопль и стала кричать, оставил у меня одежду свою и убежал вон. 19. Когда господин его услышал слова жены своей, в которых она рассказывала ему, говоря: таким образом поступил со мною раб твой, тогда он воспылал гневом; 20. и взял Иосифа господин его и отдал его в дом темничный, где содержатся царские узники. И был он там в доме темничном. 21. Но Господь был с Иосифом и простер к нему милость, и даровал ему благоволение в очах начальника темничного дома. 22. И дал начальник темничного дома в руки Иосифу всех узников, находившихся в доме темничном; и что там ни делалось, все делалось чрез него. 23. Начальник темничного дома и не смотрел ни за чем, что было у него в руках;

потому что Господь был с ним, и споспешествовал ему в том, что он делал.

И был Господь с Иосифом. Бог и с каждым человеком, по своему вездеприсутствию, но с Иосифом был Он *очевидно,* являя перст Свой в чудесном ведении его к высокому назначению; *непосредственно,* вразумлением и укреплением вспомоществуя Сам оставленному всякою земною помощью; *благодатно,* внутренним благодатным помазанием, врачуя раны внешнего страдания.

И служил ему. То есть служил лично Фотифару в его глазах, под непосредственными его повелениями.

Господь благословил дом Египтянина ради Иосифа. Иосифа можно почитать вместе и началом, и концом благословения, ниспосланного на дом египтянина. Благодать, которою он был исполнен, изливалась в его дела, сообщала им благопоспешное течение и обильный плод, касалась внешними своими дарами сердца Фотифарова и все сие обращала к утешению и укреплению Иосифа в его унижении. Так многоисходны и таинственны пути Провидения! Так трудно находить истинный источник наружных благословений Божиих и по ним судить о Божием к нам благоволении! Так благо быть и стран-

ноприимцем избранных Божиих! Так, наконец, еще лучше и выше быть избранным орудием, нежели видимым только предметом Божия провидения и благословения!

Кроме хлеба, который ел. Сие, как думает Абен-Езра, не было поручено Иосифу потому, что египтяне с евреями в пище не сообщаются.

И сказал жене господина своего и проч. Краткая следующая речь Иосифа исполнена мудрости. Зная, что порок скорее раздражается, нежели вразумляется открытым обличением, он скрывает обличение прелюбодеяния в простоте отречения от него. Зная, что страсть удобнее принимает впечатления других страстей, нежели чистые внушения истины, он старается постепенно возвести ослепленную женщину от низких к высоким чувствованиям и отвлечь ее от преступления, во-первых, мыслию о неблагодарности: *вот, господин мой не знает при мне ничего в доме* и проч., потом чувствованием чести: *нет больше меня в этом доме* и проч.

Далее, напоминанием обязанностей супружеских: *потому что ты жена ему;* наконец, страхом закона и святостью присутствия Божия: *как же сделаю я сие великое зло и согрешу пред Богом?*

Оставя одежду свою в руках ее, побежал. Чтобы спастись от действия преступления, Иосиф не заботился о том, что подает случай обвинить себя в преступлении. Трудная и великая победа! Когда должно избрать одно из двух: или казаться виновным, чтобы не быть таковым, или быть, чтобы не казаться; может быть, немногие изберут, но каждый должен избрать первое.

Кликнула домашних и проч. Мстит ли только неистовая женщина за себя или предваряет обличение себя от Иосифа?

Отдал его в дом темничный. Как жизнь раба недорого ценилась в древности, то род наказания Иосифа показывает, что господин его едва ли был убежден в действительности его преступления; но, вероятно, жертвовал им прихоти своей жены и чести своего дома. Не отягчало ли креста Иосифова и сие, что он должен был страдать не только без вины, но и от того, кому известна была его невинность и верность.

НЕБЛАГОДАРНОСТЬ И ОТЪЯТИЕ НАДЕЖДЫ

XL. 1. После сих происшествий случилось, что виночерпий царя Египетского и хлебодар проступились пред господином своим,

царем Египетским. 2. Фараон прогневался на двух евнухов своих, на главного виночерпия и на главного хлебодара; 3. и отдал их под стражу в дом начальника телохранителей, в дом темничный, в то же место, где заключен был Иосиф. 4. Начальник телохранителей определил к ним Иосифа, и он служил им. Они пробыли под стражею год. 5. Однажды виночерпию и хлебодару царя Египетского, заключенным в доме темничном, виделись сны, каждому свой сон, обоим в одну ночь, каждому сон особенного значения. 6. Поутру Иосиф, войдя к ним, посмотрел на них, и вот, они в смущении. 7. Итак, он спросил евнухов Фараоновых, находившихся с ним в доме господина его под стражею, говоря: отчего у вас сегодня такие мрачные лица? 8. Они сказали ему: нам виделись сны, а истолковать их некому. Тогда Иосиф сказал им: не от Бога ли истолкования? Расскажите мне. 9. И стал главный виночерпий рассказывать Иосифу сон свой, и сказал ему: мне виделось, будто виноградная лоза передо мною. 10. На лозе были три ветви. Она развилась, показался на ней цвет, выросли и созрели на ней ягоды. 11. У меня в руке была чаша Фараонова. Я взял ягод, выжал их в чашу Фараонову и подал чашу в

руку Фараону. 12. Тогда Иосиф сказал ему: вот истолкование: три ветви значат три дня. 13. Чрез три дня Фараон вознесет главу твою и опять поставит тебя на место твое, и ты подашь чашу Фараонову в руку его, по прежнему обыкновению, как ты был у него виночерпием. 14. Вспомни же меня, когда хорошо тебе будет, и скажи обо мне Фараону, и выведи меня из этого дома. 15. Ибо я украден из земли Еврейской, а также и здесь ничего не сделал, за что бы бросить меня в пропасть. 16. Главный хлебодар увидел, что истолкование хорошо, и сказал Иосифу: а мне виделось, будто на голове у меня три корзины решетчатых. 17. В верхней корзине была всякая пища Фараонова хлебенного дела, и птицы клевали ее из корзины, бывшей на голове моей. 18. Иосиф отвечал и сказал: вот истолкование: три корзины значат три дня. 19. Через три дня Фараон снимет с тебя голову и повесит тебя на дереве; и птицы будут клевать плоть твою поверх тебя. 20. На третий день, который был день рождения Фараонова, сделал он пир для всех служащих у него, и вознес голову главного виночерпия, и голову главного хлебодара посреди служащих у него; 21. и поставил главного виночерпия на

прежнее место, и он подал чашу в руку Фараону; 22. а главного хлебодара повесил, так, как истолковал им Иосиф. 23. Однако главный виночерпий не вспомнил Иосифа, но забыл его.

Начальник телохранителей определил к ним Иосифа. Спрашивают, Фотифара ли здесь должно разуметь под именем начальника телохранителей. И некоторые ответствуют отрицательно, потому что Иосиф был под гневом Фотифара; а сей начальник телохранителей доверяет ему. Но Иосиф мог иметь доверенность Фотифара и в темнице, если не сильное подозрение, или лучше, честь своего дома заставляла Фотифара держать его в заключении.

Год. Еврейское ימים *(дни)* нередко значит *год* (1 Цар. 1. 3. 7. Исх. XIII. 10. Лев. XXV. 29. Суд. XVII. 10).

Не от Бога ли истолкования? По сказанию Геродота (L. II. c. 83), египтяне сами думали, что искусство волхвования или гадания не принадлежит ни одному из человеков, но некоторым божествам. Сия мысль видна после в словах Фараона (XLI. 38). Халдеи также почитали сей дар вдохновением (Дан. IV. 6). Иосиф, применяясь ко мнению собеседников, в то же время пользуется случаем про-

славить истинного Бога, раздаятеля дарований (1 Кор. XII. 41).

Фараон вознесет главу твою. То есть возвысит твое состояние. Или: ты войдешь у Фараона в поголовный пересмотр. См. примеры того же выражения в сем значении (Исх. XXX. 12. Числ. I. 49). Может быть, Фараон имел обыкновение пред днем своего рождения делать пересмотр служащих ему, дабы наградить верных и простить некоторых виновных.

Вспомни же меня и проч. В одном слове, которое находится между сочинениями Августина (De temp. Serm. 82.), говорится, что Иосиф изнемог верою, когда вместо ожидания помощи от Бога, ему присущего, прибегнул для избавления себя от бедствия к пособию человеческому, и что в наказание за сию неверность Бог попустил царедворцу забыть его. Но может быть, Иосиф просил его помощи не столько по собственной нетерпеливости, сколько по случаю, данному Провидением; и может быть, двулетнее после того продолжение заключения было не наказание погрешности, но только исполнение седмеричного искушения и очищения праведника, яко злата в горниле. Притом должно заметить, что слова Иосифа исполнились, хотя виночерпий о том и не думал.

Украден. Приключение Иосифа с братьями более могло бы тронуть сердце царедворца, но великодушный страдалец не хочет обнаружить их преступления, хотя сие и могло быть ему полезно.

Из земли Еврейской. Землею Еврейскою называется здесь не целая Палестина, которая не могла так называться прежде Иисуса Навина; но часть ее, в которой обитали патриархи. Они пребывали наиболее около Хеврона и кочевали оттоле до Сихема.

В пропасть. Чтобы изобразить тяжкое состояние заключения, Иосиф дает имя темнице от худшей части ее — жилищ подземных.

Истолкование хорошо. Кажется, главный хлебодар не то думал, что истолкование сна верно, ибо сие открыться могло только из события; но приятным предвещанием главному виночерпию побужден был открыть Иосифу и свое сновидение.

На голове. Геродот (L. II, c. 35) сказывает, что у египтян мужеской пол обыкновенно тяжести носит на голове.

Снимет с тебя голову и повесит. Египтяне осужденных сперва убивали, а потом вешали для поругания.

НЕЧАЯННОЕ ВОЗВЫШЕНИЕ

XLI. 1. По прошествии двух лет случилось, что Фараон видел во сне, будто он стоял у реки. 2. И вот, выходят из реки семь коров хороших видом и тучных плотию, и пасутся по траве. 3. Но вот, после них выходят из реки семь коров других, худых видом и тощих плотию, и становятся подле тех коров, на берегу реки. 4. Наконец, коровы худые видом и тощие плотию съели семь коров хороших видом и тучных. Тут Фараон проснулся. 5. Заснул опять, и в другой раз виделось ему, будто из одного стебля вышло семь колосьев тучных и добрых. 6. Но вот, после них выросло семь колосьев тощих и погоревших от ветра. 7. Наконец, тощие колосья пожрали семь колосьев тучных и полных. Фараон проснулся и видит, что это сон. 8. Поутру, будучи в смущении духа, послал он и призвал всех египетских толкователей священных письмен и всех тамошних мудрецов и рассказал им Фараон сон свой, но не было никого, кто бы истолковал оный Фараону. 9. Тогда главный виночерпий стал говорить Фараону и сказал: грех мой воспоминаю я ныне. 10. Фараон прогневался на рабов своих и отдал меня и главного хлебодара под стражу в дом начальника

телохранителей. 11. Там виделись нам сны в одну ночь, каждому виделся сон особенного значения. 12. Там же был с нами молодой Еврей, раб начальника телохранителей. Мы рассказали ему сны наши, и он истолковал нам, истолковал каждому соответственно с его сновидением. 13. И как он истолковал нам, так и случилось: я поставлен на прежнее место, а тот повешен. 14. Посему Фараон послал призвать Иосифа, и тотчас взяли его из темницы. Он остригся и переменил одежду свою и предстал Фараону. 15. Фараон сказал Иосифу: мне виделся сон, и нет никого, кто бы истолковал оный; а о тебе я слышал, говорят, что ты, выслушав сон, истолкуешь его. 16. Иосиф сказал в ответ Фараону: это не мое; Бог даст Фараону спасительный ответ. 17. И сказал Фараон Иосифу: мне виделось, будто я стоял на берегу реки. 18. И вот, выходят из реки семь коров тучных плотию и хороших видом и пасутся по траве. 19. Но вот, после них выходят семь коров других, очень худых на вид и тощих плотию, я не видывал во всей земле Египетской таких худых, как те. 20. И съели тощие и худые коровы семь прежних коров тучных. 21. Эти вошли к тем в утробу; но и неприметно было, что они вошли в утробу их. Они были так же

худы видом как и сначала. Тут я проснулся. 22. Потом виделось мне в сновидении моем, будто из одного стебля вышло семь колосьев полных и добрых. 23. Но вот после них выросло семь колосьев тонких, тощих и погоревших от ветра. 24. Наконец, тощие колосья пожрали семь колосьев добрых. Я рассказал это знающим сея ценные письмена; но никто не истолковал мне. 25. Тогда Иосиф сказал Фараону: сон Фараонов один. Бог показал Фараону, что хочет творить. 26. Семь коров хороших значат семь лет, и семь колосьев хороших значат семь лет: это один сон. 27. И семь коров тощих и худых, вышедших после тех, значат семь лет, также и семь колосьев тощих и погоревших от ветра. Будет семь лет голодных. 28. Вот к чему сказал я Фараону, что Бог показал Фараону, что хочет творить. 29. Вот приходят семь лет, в которые будет великое плодородие во всей земле Египетской. 30. После них настанут семь лет голода, и забудется всякое изобилие в земле Египетской, и истощит голод землю, 31. так что прежнее изобилие после и неприметно будет, по причине голода сего; ибо он будет очень велик. 32. Что же сон повторился Фараону дважды, это значит, что событие сие предопределено от Бога, и вскоре Бог испол-

нит оное. 33. Итак, ныне же да усмотрит Фараон мужа разумного и мудрого, и да поставит его над землею Египетскою. 34. Да повелит Фараон поставить над землею надзирателей и собирать в семь лет изобилия пятую часть хлеба в земле Египетской. 35. Пусть они соберут всякую пищу наступающих хороших годов и сложат хлеб под рукою Фараона, в пищу по городам, и пусть берегут. 36. И будет сия пища в запас для земли на семь лет голодных, которые будут в земле Египетской, дабы земля не была опустошена голодом. 37. Сия речь понравилась Фараону и всем рабам его. 38. И сказал Фараон рабам своим: найдем ли мы такого, как он, человека, в котором бы был Дух Божий? 39. Тогда Фараон сказал Иосифу: когда Бог открыл тебе все сие, то нет разумнее и мудрее тебя. 40. Ты будешь над домом моим, и твоего слова держаться будет весь народ мой; только престолом я буду больше тебя. 41. И сказал Фараон Иосифу: вот, я поставляю тебя над всею землею Египетскою. 42. И снял Фараон перстень свой с руки своей и надел его на руку Иосифу; одел его в виссонные одежды; возложил на выю ему золотую цепь; 43. велел везти его на второй у себя колеснице и провозглашать пред ним: прекло-

ните колена! Таким образом, поставил его над всею землею Египетскою. 44. Наконец, Фараон сказал Иосифу: я Фараон; без тебя никто не должен тронуться ни рукою, ни ногою во всей земле Египетской. 45. И нарек Фараон Иосифу имя: Цафнаф-панеах; и дал ему в жену Асенафу, дочь Потифера, жреца Илиопольского. И пошел Иосиф по земле Египетской. 46. Было же Иосифу тридцать лет от рождения, когда он предстал Фараону, царю Египетскому.

Погоревших от ветра. Разумеется ветр знойный, иссушающий (Иез. XVII. 10. Ион. IV. 8).

По прошествии двух лет. От заключения Иосифа или от освобождения виночерпия? Последнее вероятнее по ближайшему сих слов отношению к предыдущим.

Из реки. Коровы, знаменующие лета плодородия и голода, представляются выходящими из реки потому, что плодородие Египта зависело от Нила.

По траве. На еврейском באחו. У семидесяти *εν τω αχι* или *αχει.* Думают, что сие есть самое еврейское слово, по египетскому произношению, значит оно траву, растущую при берегах и в местах влажных (Иов. VIII. 11).

В другой раз виделось ему. Сон второй посылается для уверения в божественности первого сна (32) и участия для изъяснения его. Ибо значение *колосьев* проще, нежели коров.

Толкователей священных письмен и проч. Еврейское חרטמים, по вероятнейшему производству от сирского חור *видел, истолковал* и טים *заключил, закрыл*, значит *тайновидцев* или *истолкователей тайн.* Так, Акила *κρυφιαςας.* Не без причины разумеют под сим средний разряд жрецов египетских, *ιερογραμματεις,* толкователей священных письмен, одним словом, иероглифов. То значит, по истолкованию Исихия и употребленное семидесятью толковниками слово *εξηγητας,* Фараон имел особенную причину обратиться к толкователям иероглифов, ибо в сновидении его с первого взгляда приметен был характер иероглифический. Под именем мудрецов разумеются, может быть, жрецы высшей степени, *τροφηται.* В чем состояла их мудрость, определить трудно потому, между прочим, что вообще Египтяне в своем учении любили скрытность и тайну.

Сон свой. Один по значению, хотя двоякий по образу и времени.

Не было никого, кто бы истолковал. Сон кажется ясным; но или наука снотолкования

не приведена еще была в совершенство, доколе пример Иосифа к сему не возбудил мудрых египетских, или Бог ослепил их для большего вразумления Фараона, для прославления своего Промысла, для посрамления тщетной мудрости человеческой (Ис. XIX. II. 12).

Грех мой воспоминаю я ныне. Или грех неблагодарности пред Иосифом, или грех пред Фараоном.

Фараон прогневался. Евреи говорят к присутствующим так, как бы об отсутствующих, в изъявление почтения.

Остригся. У Египтян было обыкновение стричь и голову и бороду, кроме печальных случаев (Herod. L. П, с. 36).

Это не мое; Бог даст Фараону спасительный ответ. В тексте самаритянском, сирском и у семидесяти речь сия имеет вид отрицательный, а разум тот же: без *Бога не дастся Фараону мирного ответа.*

То самое, что говорит здесь Иосиф Фараону, несколько подробнее Даниил излагает Навуходоносору (II. 27, 28, 29). Они обличают языческую мудрость, утверждая непререкаемую самыми язычниками истину, что тайновидцы бывают не по науке человеческой, но по вдохновению и откровению от Бога: *Бог даст ответ; есть Бог на небеси, открываю-*

щей тайны. Они проповедуют Провидение, которое делает явные и тайные, ясные и темные, естественные и чудесные внушения великим и сильным земли для наставления и блага не только их, но и народов и потомства: *Бог даст Фараону спасительный ответ; Он возвестил царю, что будет.*

И неприметно было. Обстоятельство нужное в истолковании сна, опущенное в первом повествовании Фараона. Его значение то, что избыток семи лет плодородных едва достаточен будет для семи лет голодных.

Сложат хлеб под рукою Фараона. То есть в хранилища, ему принадлежащие.

Перстень свой с руки своей. Так, Артаксеркс дал перстень Мардохею (Есф. VIII. 2). Перстень у древних был знамением не только некоторого начальства, но иногда и верховной власти. Так, Александр пред смертью подал свой перстень Пердикке, и сие принято было за знак унаследования (Curt. L X, с. 5, 6).

Виссонные одежды. По описанию Плиния (H. N. L. XIX, c. 1) и Поллукса (nomast. L. VII, c. 17.), они делались из мягкого волокнистого вещества, доставаемого из орехов одного растения. И ныне на Востоке государь дарит одеждою в знак особенного благоволения или при поручении важной должности.

На второй у себя колеснице. То есть на второй после собственной.

Преклоните колена. Так толкуют слово אברך Акила, по свидетельству Иеронима (in Trad. Hebr), и Вульгата. Некоторые новейшие думают, что оно значит *от царя препоясанный,* или *облеченный.*

Я Фараон: без тебя никто не должен тронуться ни рукою, ни ногою. То есть я самодержавный царь, но тебе вверяю мою державу. Или самодержавною властью царя повелеваю, чтобы все находилось под твоими повелениями.

Цафнав-панеах. Иероним (in Trad. Hebr) переводит с египетского *Спаситель мира,* признаваясь, что с еврейского можно перевести и как *Обретатель сокровенностей.* Сие последнее значение приписывают имени צמנת מענח Златоуст, Феодорит и многие новейшие (от слов צמן *сокрывать* и доныне у арабов употребительного מען *отверзать).* Другие разлагают оное на слова *Сахпну-типа-енег-их,* что значит *Книжник Божественный Духа вечного.* Новое имя дано Иосифу или потому, что его прежнее иностранное имя могло быть неприятно слуху народа; или для того, чтобы употребление Иосифом между Египтянами нового имени было знамением

его подчинения Фараону. На сей последний конец египетские цари переменяли имена царям покоренных народов (2 Пар. XXXVI. 4).

Жреца Илиопольского. Вместо еврейского имени *Он* (און) у семидесяти и в Вульгате поставлено имя *Илиополя.* Кирилл в толковании на Осию говорит, что египетское *Он* есть то же, что греческое *илиос,* то есть *солнце.* Страбон (L. XVII) пишет, что в древности сей город был особенным местопребыванием жрецов, философов и звездословов.

Было же Иосифу тридцать лет от рождения. Повествование об искушениях Иосифа заключается указанием времени соответственно тому, что и начато было подобным указанием (XXXVII. 2). Из сличения того и другого видно, что искушения Иосифа продолжались 13 или около 14 лет.

ПРОВИДЕНИЕ ЧРЕЗ ИОСИФА О ЕГИПТЕ

46. И вышел Иосиф от лица Фараонова и прошел по всей земле Египетской. 47. Земля же в семь лет плодородия приносила целыми снопами. 48. И так он собрал всякую пищу семи лет, которые были (плодородны) в земле Египетской, и положил пищу в городах; в

каждом городе положил пищу полей, окружающих его. 49. Таким образом, Иосиф собрал хлеб в великом множестве, как песок морской, так что перестал и считать, ибо счета не было. 50. Между тем еще до наступления голодного года у Иосифа родились два сына, которых родила ему Асенафа, дочь Потифера, жреца Илиопольского. 51. И нарек Иосиф имя первенцу Манассия, потому что, говорил он, Бог привел у меня в забвение все несчастия мои и самый дом отца моего. 52. А другому нарек имя Эфраим, потому что, говорил он, Бог сделал меня плодовитым в земле страдания моего. 53. И прошли семь лет плодородия, которое было в земле Египетской, 54. и наступили семь лет голода, как сказал Иосиф. И был голод во всех землях; а во всей земле Египетской был хлеб. 55. Потом и вся земля Египетская начала терпеть голод, и народ вопиять к Фараону о хлебе. Тогда Фараон сказал всему Египту: пойдите к Иосифу и делайте, что он вам скажет. 56. И как был голод по всей земле, то Иосиф отворил все хранилища и стал продавать хлеб Египту. Голод же усиливался во всей земле Египетской. 57. И из всех стран приходили в Египет покупать хлеб у Иосифа, ибо голод усилился по всей земле.

И приносила земля в семь лет изобилия снопами. Сему подобны, по свойству еврейского языка составленные, выражения у Матфея (XIII. 23) и Марка (IV. 8. 20). По сим примерам настоящие слова Моисея истолковать можно так, что в течение семи лет изобилия земля приносила от одного зерна такое множество стеблей и колосьев, которое казалось целым снопом. Сие не покажется невероятным тому, кто знает плодородие древнего Египта.

Манассия. Значит *приводящий в забвение.*

Эфраим. Значит *обильный плод,* или *обилие детей.*

Во всей земле Египетской был хлеб. Потом и вся земля Египетская начала терпеть голод. То есть голод сперва сделался ощутителен в окружающих Египет странах; между тем как Египтяне довольствовались еще останками семи плодородных лет, сохранившимися в их домах; но потом недостаток хлеба оказался и у Египтян во всей земле их.

По всей земле. То есть в землях, прилежащих и наиболее известных Египту. Подобно сему вся *вселенная* у евангелиста Луки (II. 1) значит Римскую империю.

* * *

По прообразованию, примеченному в истории Иосифа отцами Церкви, страдания его в Египте соответствуют страданиям Иисуса Христа в руках язычников, а освобождение и возвышение Иосифа — действию и состоянию превознесения Иисуса Христа. Иосиф осуждается как неверный раб, хотя Фотифар чувствовал несправедливость принесенной на него жалобы; Иисус также осуждается как возмутительный раб кесаря, хотя Пилат *никакой вины не нашел в Нем* (Ин. XVIII. 38).

Хотя время пребывания Иосифова *в темнице* точно не определено в Св. Писании, однако ясно указаны *три* года сего времени (Быт. XL. 4. XLI. 1). В сем есть некоторое подобие пребывания Иисуса Христа *в сердце земли* (Мф. XII. 40), или в состоянии смерти, которое не в строгой полноте числа называется *тридневным*.

Иосиф, заключенный в темнице, возвещает узникам, одному помилование, а другому конечное осуждение. Иисус, еще на кресте возвестив одному из двух разбойников спасение, потом *сошедши проповедует и сущим в темнице духам* (1 Пет. III. 19).

Вышед из темницы, Иосиф поставляется над домом и целым царством Фараона; при-

емлет от него новую одежду, царскую колесницу, почесть коленопреклонения, имя тайноистолкователя и, вошед в данные ему права, соделывается спасителем Египтян и Евреев. Иисусу по восстании от гроба *дается всякая власть на небеси и на земли* (Мф. XXVIII. 18), смиренная одежда плоти его изменяется в прославленную; покорная ему Церковь быстро проносит Его имя от страны в страну, *уподобляясь коням в колесницах Фараоновых* (Песн. I. 8). *Преклоняется пред именем Его всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп. II. 10). В Нем открывается свет, в Нем утверждается взаимный союз, Им совершается спасение иудеев и язычников.

Иосиф, питая хлебом, поработил Фараону весь Египет (XLVII. 21). Иисус, питая словом живота, покорит все Отцу Своему (1 Кор. XV. 28).

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ЕВРЕЕВ В ЕГИПЕТ

Б. XLII – XLVII. 27

Переселение Евреев в Египет достопримечательно истории народа Божия как само по себе, так еще более в соображении с последовавшими за оным искушениями и чудесным возвращением в землю обетованную. На вопрос, каким образом народ Божий допущен переселиться в такую страну, где он столь много должен пострадать и откуле столь трудно было его исхитить, Моисей ответствует в настоящем сказании с такими подробностями, которые всюду показывают и во всем оправдывают Провидение.

Части сказания, впрочем, управляемого простым порядком времени и естественным союзом вещей, могут быть сии.

Первое путешествие сынов Иаковлевых в Египет (XLII). Здесь открывается первая причина переселения — голод, и начинается суд над братопродавцами.

Второе путешествие (XLIII – XLV). Суд над братьями Иосифа продолжается и заключается; он является избранным от Бога спасителем Евреев; показывается вторая причина переселения, Иаковлево желание видеть Иосифа.

Самое переселение (XLVI 1 – 7). Здесь указуется третья причина переселения — соизволение и обетование Божие.

Список вошедших в Египет (XLVI 8 – 27). Он должен служить к изъяснению Божия обетования, *возрастить Иакова в Египте в великий народ* (XLVI. 3) — в приложении оного к событию.

Подробности пришествия Евреев в Египет (XLVI 28 – XLVII 12). Отступление повествователя о действиях голода в Египте (XLVII 13 – 26). Сею, по-видимому, постороннею частью повествования вновь показывается необходимость переселения: подтверждается, толико нужное к достоверности сей истории, понятие о могуществе Иосифа; предуготовляется понятие о неблагодарности Египтян к роду Иосифову.

Общее заключение сказания (XLVII. 27).

ПЕРВОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ

XLII. 1. Когда Иаков узнал, что в Египте продают хлеб, то сказал Иаков сынам своим: что вы смотрите друг на друга? 2. И сказал: вот, я слышал, что в Египте продают хлеб; пойдите туда и купите нам оттуда, чтобы нам пропитаться и не умереть. 3. Посему десять братьев Иосифовых пошли в Египет купить хлеба. 4. А Вениамина, брата Иосифова, не послал Иаков с братьями его, ибо сказал: не случилось бы с ним беды. 5. Таким образом, сыны Израилевы пришли покупать в числе прочих приходящих. Ибо в земле Ханаанской был голод. 6. Иосиф же был начальником над землею Египетскою, он продавал хлеб всему народу земли той. Итак, братья Иосифовы пришли и поклонились ему лицем до земли. 7. Иосиф, увидя братьев своих, узнал их; но показал себя не знающим их и обошелся с ними сурово, и спросил их: откуда вы пришли? Они сказали: из земли Ханаанской, купить пищи. 8. Хотя Иосиф узнал братьев своих, но они его не узнали. 9. Тут вспомнил Иосиф сны, которые он видел о них, и сказал им: вы соглядатаи, вы пришли смотреть наготу земли сей. 10. Они отвечали ему: нет, государь мой, рабы твои пришли купить

пищи. 11. Мы есть дети одного человека; мы без хитрости, рабы твои никогда не были соглядатаями. 12. Но он сказал им: нет, вы пришли смотреть наготу земли сей. 13. Они сказали: нас, рабов твоих, двенадцать братьев; мы сыновья одного человека в земле Ханаанской; и вот, меньший теперь с отцем, а одного не стало. 14. Тогда Иосиф сказал им; точно так, как я сказал вам: вы соглядатаи. 15. Вот как вы будете испытаны: клянусь здравием Фараона, что вы не выйдете отсюда, если не придет сюда меньший брат ваш. 16. Пошлите одного из вас, который бы привел брата вашего; между тем вы будете задержаны. Так откроется, правду ли вы говорите; и если нет, то клянусь здравием Фараона, что вы соглядатаи. 17. И отдал их под стражу на три дня. 18. Но на третий день Иосиф сказал им: вот что сделайте и останетесь живы; (ибо) я боюсь Бога. 19. Если вы люди не подозрительные, то один брат из вас пусть содержится в доме заключения вашего; а прочие пойдите, отвезите хлеб для сохранения от голода домов ваших. 20. Брата же вашего меньшого приведите ко мне, чтобы оправдать ваши слова; тогда вы останетесь живы. Так они и сделали. 21. Между тем они говорили друг другу: точно мы наказыва-

емся за грех против брата нашего; мы видели скорбь души его, когда он умолял нас, но не послушали; за то постигла нас скорбь сия. 22. Рувим же, ответствуя им, сказал: не уговаривал ли я вас, говоря: не грешите против отрока? но вы не послушались. Вот, теперь кровь его взыскуется. 23. А того не знали они, что Иосиф разумеет, ибо между ними был переводчик. 24. И удалился от них Иосиф и заплакал. Потом, возвратясь к ним, говорил с ними, взял из них Симеона и связал его пред глазами их. 25. Наконец Иосиф приказал наполнить мешки их хлебом, а серебро их возвратить каждому в мешок его и дать им запасов на дорогу. Так поступил он с ними. 26. Они положили хлеб свой на ослов своих и пошли оттуда. 27. На ночлеге один из них открыл мешок свой, чтобы дать корму ослу своему, и увидел серебро свое; вот, оно в самом отверстии мешка его. 28. Итак, он сказал прочим братьям: серебро мое возвращено; вот, оно в мешке у меня. Тогда вострепетало сердце их, и они в изумлении говорили друг другу: что это Бог сотворил нам? 29. Когда же пришли к Иакову, отцу своему, в землю Ханаанскую, то рассказали ему всё случившееся с ними, говоря: 80. начальствующей над тою землею обошелся с нами сурово

и принял нас за соглядатаев земли той. 31. Мы сказали ему, что мы без хитрости; что мы не бывали соглядатаями, 32. что мы братья; что нас двенадцать сынов у отца нашего; что одного не стало, а меньший теперь с отцом нашим в земле Ханаанской. 33. На сие начальствующий над тою землею сказал нам: вот как узнаю я, не подозрительные ли вы люди. Оставьте у меня одного брата из вас; а вы возьмите на пропитание домов ваших и пойдите; 34. и приведите ко мне меньшого брата вашего; тогда удостоверюсь я, что вы не соглядатаи, но люди благонамеренные, отдам вам брата вашего, и вы можете торговать в этой земле. 35. Когда же они стали выпоражнивать мешки свои, оказалось, что у каждого узел серебра его был в мешке его. Увидев узлы серебра своего, и они, и отец их ужаснулись. 36. Впрочем, Иаков, отец их, сказал им: вы лишили меня детей. Иосифа нет, Симеона нет, и Вениамина взять хотите! Все это на мою беду! 37. На сие Рувим ответствовал отцу своему, говоря: убей двух моих сынов, если я не приведу его к тебе, отдай его на мои руки, я возвращу его к тебе. 38. Но Иаков сказал: не идти сыну моему с вами; потому что брат его умер, и он один остался. Если бы случилось с ним несчастие

на пути, в который вы пойдете, то вы свели бы старость мою с печалию в шеол.

Что вы смотрите друг на друга? То есть для чего вы остаетесь в бесполезном недоумении и бездействии?

Начальник. По-еврейски שליט *шаллит.* Еврейское имя имеет один корень с арабским именем *Султан* и показывает полновластного обладателя (Еккл. II. 19).

Он продавал хлеб. Хлеб продавался, без сомнения, в разных местах и разными начальниками; только под главным управлением Иосифа. Но почему же братья Иосифовы принуждены были доходить до самой столицы и самого Иосифа? Потому, конечно, что он себе одному предоставил рассматривать требования иностранцев, дабы удовлетворять их только по мере крайней их нужды из своих избытков.

Показал себя не знающим их и обошелся с ними сурово. Поступок Иосифа, при первом взгляде, имеет вид предосудительного притворства и мщения. Но чистоту его сердца и братскую любовь открывают слезы, проливаемые им над сокрушением своих братьев (24). Итак, употребленная им хитрость, без сомнения, имела добрые побуждения, как то: возбудить угрожающим несчастием совесть ви-

новных братьев к признанию сделанного ими преступления и, следственно, к изглаждению оного; получить сколь нетерпеливо желаемое, столь же скорое и беспритворное извещение об участи отца и брата единоутробного; прежде открытия тайны привести в совершенную безопасность Вениамина, против которого зависть и злоба, обманутые в Иосифе, могли обратить свое оружие.

Тут вспомнил Иосиф сны. То есть почувствовал внутренне, что они теперь сбываются, и признал в сем дело Божие.

Вы соглядатаи. С воспоминанием предыдущих снов связуется здесь обвинение совсем постороннее. Связь сия не в том состоит, будто Иосиф, воспоминая, как некогда братья поругались снам его, желает, по их событии, взаимно поругаться завистникам, но в том, что, признав теперь свои прежние искушения благодеянием Промысла, он получил в то же время тайное внушение поставить в кратковременное искушение своих братьев для их исправления.

Вы пришли смотреть наготу земли сей. То есть места, не укрепленные ни природою, ни искусством и открытые для нападения неприятельского. Подозрение благовидное, ибо самая опасная граница Египта была со сто-

роны Палестины; и необходимое в Иосифе для Египтян, ибо внезапное благоволение к неизвестным пришельца, его самого могло бы привести в подозрение у Египтян.

Мы без хитрости. То есть мы люди, не имеющие никаких скрытых видов и враждебных намерений.

Нас, рабов твоих, двенадцать братьев и проч. То есть «мы не посланники какого-либо царства или народа; мы принадлежим к одному малочисленному племени. Как же можем мы быть опасны для Египта?»

А *одного не стало.* Выражение обоюдное, происшедшее, как кажется, от смущенной совести. Сыны Иакова не хотят признаться, что брат пострадал от них, и не смеют солгать, что он умер.

Точно так, как я сказал вам и проч. То есть «я сказал вам, что имею на вас подозрение; теперь это ясно откроется».

Клянусь здравием Фараона. В клятве именем Фараона некоторые находят род идолопоклонства. Но и евреи, даже лучшие из евреев, не чуждались употребления в клятвах имен человеческих (1 Цар. XVII. 55. XX. 3. XXV. 26. 4 Цар. II. 2. 4. 6). Разум клятвы Исифовой таков: «как верно то, что Фараон здрав, или, что я желаю, да здравствует Фара-

он, так же верно и то, что вы не выйдете отсюда, разве когда меньший брат ваш придет сюда»[45].

И отдал их под стражу на три дня. Для того, может быть, чтобы дать время избрать одного, который бы возвратился к отцу и привел бы последнего брата; ибо вначале никто не вызвался на сие горестное поручение.

Я боюсь Бога. Сими словами Иосиф довершает торжество истины над совестью своих братьев, которое вскоре и делается видимым (21). Видя иноплеменного властителя, из страха Божия удерживающегося от жестокости против пришельцев неизвестных и почитаемых соглядатаями, с какими угрызениями долженствовали они вспомнить: боялись ли Бога тогда, когда ожесточились против своего брата, почитая его соглядатаем своих поступков!

Один брат из вас да содержится в доме заключения вашего. Дав почувствовать братьям силу строгого суда, для достижения своего намерения Иосиф смягчает свое определение, вероятно, для того, чтобы не причинить тяжкой печали отцу своему.

За то постигла нас скорбь сия. Братья Иосифа счастливы тем, что и в греховном состоянии сохранили уверение о премудром

и праведном Провидении. Сие уверение становится теперь источником их покаяния, очищения и спасения. Счастлив, кто умеет по их примеру изъяснять свои несчастия.

Ибо между ними был переводчик. Хотя еврейский и египетский языки суть отрасли одного корня, однако неудивительно, что египтяне имели нужду в переводчике для евреев, подобно как во времена царей простой народ Иудейский не мог разуметь Халдеев (4 Цар. XVIII. 26).

Из настоящего случая некоторые выводят, что в доме Иакова употреблялся язык хананский, а не еврейский; ибо говорят: откуда еврейский переводчик в Египте? Но удивительно ли сие, тогда как еврейским языком недалеко от Египта говорили уже многие и многолюдные племена, кроме Иаковлева, как то: племена Измаила, Хеттуры, Исава? Если же и подлинно на ханаанском говорили сыны Иакова в Египте, можно ли заключить из сего, что в их доме не было собственного, еврейского языка?

И взял из них Симеона, и связал его пред глазами их. Иосиф не касается Рувима, как менее виновного; на Симеона же слагает всю тяжесть бедствия, конечно, как на виновного более прочих. Будучи старшим после первен-

ца, Симеон мог бы, соединясь с сим, удержать и прочих от преступления; он сего не сделал. Судя по его свойствам, какие открываются из его поступка с Сихемлянами и из решительного отзыва самого Иакова (XLIX. 5—7), можно догадываться, не он ли был первою причиною несчастия Иосифова.

А серебро их возвратить. Может быть, Иосиф опасался, чтобы недостаток денег не затруднил второго путешествия братьев своих в Египет.

Ослу своему. Если каждый из братьев имел с собою не более как по одному ослу, который должен был нести и хлеб, и путевой запас, и воду, то количество привезенного в дом хлеба не могло быть велико. Итак, Египтяне ли не допускали продажи хлеба в великом числе, или Иаков еще не крайний имел в нем недостаток? Или братья, кроме ослов *своих* собственно для себя, имели еще ослов, на которых везли хлеб в дом?

Что это Бог сотворил нам? Сие показывает, что и все в то же время нашли серебро свое (XLIII. 21).

Увидев узлы серебра своего, и они, и отец их ужаснулись. Сыны Иакова разделяют удивление и беспокойство с отцом, не открывая ему, что приметили серебро еще на пути,

дабы он не сказал: для чего не возвратились в Египет и не отдали оного.

Все это на мою беду. Признавая себя одного несчастным, Иаков чрез сие самое упрекает своих детей или по некоторому подозрению, или по предчувствию того, что они не просто несчастны, а виновны.

Убей двух сынов моих. Залог уверения неправильный, однако свидетельствующий об усердии Рувима к отцу своему.

С печалию. Доразумевается: непрерывною со времени потери Иосифа и безотрадною до конца.

ВТОРОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ

XLIII. 1. Между тем голод усилился на земле. 2. Итак, когда они съели весь хлеб, привезенный из Египта, тогда отец их сказал им: пойдите опять, купите нам сколько-нибудь пищи. 3. Иуда сказал ему в ответ: тот человек (начальствующий земле той) решительно сказал нам: не увидите лица моего, если брата вашего не будет с вами. 4. Если ты пошлешь с нами брата нашего, то мы пойдем и купим тебе пищи. 5. А если не пошлешь, то не пойдем; ибо тот человек сказал нам: не увидите лица моего, если брата вашего не

будет с вами. 6. Израиль сказал: для чего вы мне сделали это зло, сказали тому человеку, что у вас есть еще брат? 7. Они отвечали: он выспрашивал нас о нас и о роде нашем, говоря: жив ли у вас отец, есть ли у вас брат? И мы рассказали ему по случаю сих вопросов. Могли ли мы предузнать, что он скажет: приведите брата вашего? 8. Иуда же сказал Израилю, отцу своему: отпусти отрока со мною; мы соберемся и пойдем, и тем сохраним жизнь нашу, и не умрем мы, и ты, и малые дети наши. 9. Я беру его на поручительство. Требуй его из моих рук. Если я не приведу его к тебе и не поставлю его пред лицем твоим, пусть останусь я повинным во грехе против тебя на всю жизнь. 10. Если бы мы не откладывали, то уже сходили бы два раза. 11. Наконец Израиль, отец их, сказал им: если уже так, то вот что сделайте: возьмите лучших произведений этой земли в сосуды ваши и отнесите в дар тому человеку несколько бальзама, несколько меду, стираксы, ладану, фисташков и миндальных орехов. 12. Возьмите и другое серебро в руки ваши; а серебро, обратно положенное в отверстия мешков ваших, возвратите руками вашими: может быть, это ошибка. 13. Возьмите и брата вашего и, встав, пойдите опять к тому

человеку. 14. Бог же Всемогущий да даст вам милосердие в том человеке, чтобы он отпустил вас, и оставшегося брата вашего, и Вениамина. А мне если уже остаться бездетным, то пусть останусь. 15. Тогда они взяли дары те, и другое серебро взяли в руки свои, также и Вениамина, встали, пришли в Египет и предстали пред лице Иосифа. 16. Иосиф, увидев между ними Вениамина, сказал управляющему домом своим: введи сих людей в дом, заколи из скота и приготовь; потому что они будут обедать у меня в полдень. 17. Он сделал, как сказал Иосиф, и ввел их в дом Иосифов. 18. Но они испугались того, что ввели их в дом Иосифов, и сказали: это за серебро, возвращенное прежде в мешки наши, ведут нас, чтобы придраться к нам, и напасть на нас, и взять нас в рабство и ослов наших. 19. Итак, они приступили к управляющему домом Иосифовым, и начали говорить ему у дверей дома, 20. и сказали: послушай, государь мой, мы приходили уже прежде покупать пищи. 21. И случилось, что, пришедши на ночлег и открыв мешки наши, мы увидели серебро в отверстии мешка у каждого из нас, серебро наше и столько же весом; мы возвращаем оное нашими руками. 22. А для покупки пищи мы принесли другое серебро в

руках наших. Мы не знаем, кто положил серебро наше в мешки наши. 23. Он отвечал: будьте спокойны, не бойтесь. Бог ваш и Бог отца вашего дал вам сокровище в мешках ваших, серебро ваше дошло до меня. Потом привел к ним Симеона, 24. и ввел их в дом Иосифов, и дал воды, и они омыли ноги свои, и дал корму ослам их. 25. К тому времени, как придти Иосифу в полдень, они приготовили дары, ибо слышали, что тут будут обедать. 26. И когда пришел Иосиф в дом, они принесли к нему в дом дары, бывшие в руках их, и поклонились ему до земли. 27. Он спросил их о благосостоянии и сказал: здравствует ли отец ваш, старец, о котором вы сказывали? жив ли еще он? 28. Они отвечали: здравствует раб твой отец наш; он еще жив [Он сказал: благословен человек сей от Бога]. Они поклонились ему. 29. И возведши очи свои, увидел Вениамина, брата своего, сына матери своей, и сказал: это брат ваш меньший, о котором вы мне сказывали? И сказал: милость Божия с тобою, сын мой. 30. Тут Иосиф поспешно удалился, потому что воскипела любовь его к брату его; он искал места плакать и, войдя во внутреннюю комнату, плакал там. 31. Потом умыл лице свое, вышел и, удержавшись, сказал: предложите пищу.

32. И предложили ему особо, им особо, Египтянам, обедающим с ним, также особо, ибо Египтяне не могут есть с Евреями, потому что Египтяне отвращаются от сего. 33. И были они посажены перед ним, старший по старшинству своему, и младшие по приличию для младшего, так что они дивились друг другу. 34. И послал им части из того, что было перед ним, а Вениамину дал часть впятеро больше частей всех их. И пили у него довольно. XLIV. 1. Потом дал он управляющему домом его приказание, говоря: наполни мешки их хлебом, сколько они могут нести, а серебро каждого положи в отверстие мешка его. 2. Притом чашу мою, чашу серебряную, положи в отверстие мешка у младшего вместе с его серебром за хлеб. Он исполнил сие точно так, как Иосиф приказывал. 3. Поутру, когда рассвело, они отпущены, сами и ослы их. 4. Еще недалеко отошли они от города, как Иосиф сказал управляющему домом своим: ступай, догоняй сих людей и, когда догонишь, скажи им: для чего вы воздали злом за добро? (для чего украли у меня серебряную чашу?) 5. Не та ли это, из которой пьет господин мой? и, конечно, догадается об ней. Худо это вы сделали. 6. Посему он догнал их и сказал им сии самые слова. 7.

Они отвечали ему: для чего господин наш говорит такие слова? Сохрани Бог рабов твоих от такого дела, о каком ты говоришь. 8. Вот серебро, найденное нами в отверстиях мешков наших, мы обратно принесли тебе из земли Ханаанской; как же нам украсть из дома господина твоего серебро или золото? 9. У кого из рабов твоих найдется, тому смерть; и прочие пусть будем рабами господину нашему. 10. Он сказал: хорошо, как вы сказали, так пусть и будет: у кого найдется, тот будет мне раб, а прочие будете правы. 11. Тогда они поспешно опустили мешки свои на землю и открыли каждый свой мешок. 12. Он обыскал, начав со старшего, и окончил младшим. Чаша нашлась в мешке Вениаминовом. 13. Тут они разодрали одежды свои и, возложив на ослов своих бремена, возвратились в город. 14. И пришли Иуда и братья его в дом Иосифа, который был еще дома, и пали пред ним на землю. 15. Иосиф сказал им: как это вы сделали такое дело? Неужели вы не знали, что такой человек, как я, конечно, угадает? 16. Иуда отвечал: что скажем мы господину нашему? Что будем отвечать? Чем оправдываться? Бог нашел неправду рабов твоих; вот, мы рабы господину нашему, и мы, и тот, в чьих руках нашлась чаша. 17. Но он сказал:

сохрани Бог, чтобы я это сделал; тот, в чьих руках нашлась чаша, будет мне раб, а вы пойдите благополучно к отцу вашему. 18. Тогда Иуда приблизился к нему и сказал: сделай милость, господин мой, позволь рабу твоему сказать слово во уши господина моего и не прогневайся на раба твоего; ибо ты то же, что Фараон. 19. Ты, господин мой, спрашивал нас, рабов твоих, говоря: есть ли у вас отец или брат? 20. Мы сказали господину нашему, что у нас есть отец престарелый и младший брат, сын старости, которого брат умер, который остался один от матери своей и которого отец любит. 21. На сие ты сказал рабам твоим: приведите его ко мне, я посмотрю на него. 22. Мы ответствовали господину нашему, что отрок не может оставить отца своего и что если он оставит отца своего, то сей умрет. 23. Но ты сказал рабам твоим: если не придет с вами меньший брат ваш, то вы более не увидите лица моего. 24. Итак, когда мы пришли к рабу твоему, отцу нашему, то пересказали ему слова господина моего. 25. И когда наш отец сказал: пойдите опять, купите нам несколько пищи; 26. то мы отвечали: нельзя нам идти; а если будет с нами меньший брат наш, то пойдем; потому что нельзя нам ви-

деть лица того человека, если не будет с нами меньшого брата нашего. 27. На сие раб твой, мой отец, сказал нам: вы знаете, что жена моя родила мне двух сынов. 28. Один пошел от меня, и я заключил, что, верно, он растерзан и не вижу его доныне. 29. Если и сего возьмете от глаз моих, и случится с ним беда, то вы сведете старость мою с горестию в шеол. 30. Теперь, если я пойду к рабу твоему, моему отцу, и если не будет с нами отрока, с душою которого связана душа его, 31. то он, как скоро увидит, что нет отрока, умрет; и таким образом, рабы твои сведут старость раба твоего, отца нашего, с печалию в шеол. 32. Притом я, раб твой, взял отрока на поручительство от отца моего, сказав: если я не приведу его к тебе, пусть останусь я виновным во грехе против отца моего на всю жизнь. 33. Итак, позволь мне, рабу твоему, вместо отрока остаться в рабстве у господина моего; а отрок пусть идет с братьями своими. 34. Ибо как пойду я к отцу моему, если отрока не будет со мною? не хочу видеть бедствия, которое постигнет отца моего. XLV. 1. Тогда Иосиф не мог более удерживаться при всех стоявших около него и воскликнул: удалите от меня всех. И не предстоял ему никто, когда Иосиф

открывал себя братьям своим. 2. Он испустил вопль с плачем, так что услышали Египтяне, и услышал дом Фараонов. 3. И сказал Иосиф братьям своим: я Иосиф. Жив ли еще отец мой? Но братья его не могли ответствовать ему, потому что были в смятении от присутствия его. 4. Посему Иосиф сказал братьям своим: приблизьтесь ко мне. Они приблизились. Он продолжал: я Иосиф, брат ваш, которого вы продали в Египет. 5. Но уже не печальтесь и не сетуйте о том, что вы продали меня сюда, потому что Бог послал меня перед вами для сохранения вашей жизни. 6. Ибо теперь два года, как продолжается голод на земле; остается еще пять лет, в которые ни пахать, ни жать не будут. 7. Бог послал меня перед вами, чтобы положить вам останок на земле и сохранить вашу жизнь избавлением великим. 8. Таким образом, не вы послали меня сюда, но Бог, который и поставил меня отцом Фараону, господином во всем доме его и владыкою во всей земле Египетской. 9. Поспешайте, пойдите к отцу моему и скажите ему: так говорит сын твой Иосиф: Бог поставил меня господином над всем Египтом; приди ко мне, не медли. 10. Ты будешь жить в земле Гесем (Аравийской); и будешь недалеко от меня, ты, и сыны

твои, и сыны сынов твоих, и мелкий и крупный скот твой, и все твое. 11. Там, поелику будет еще пять лет голода, я прокормлю тебя, чтобы не истощился ты, и дом твой, и все твое. 12. И вот, очи ваши и очи брата моего Вениамина видят, что это я говорю с вами. 13. Скажите же отцу моему о всей славе моей в Египте и о всем, что вы видели, и поспешите привести отца моего сюда. 14. И пал он на выю Вениамину, брату своему, и плакал; также и Вениамин плакал на вые его. 15. И целовал всех братьев своих, и плакал, обнимая их. Потом говорили с ним братья его. 16. Дошел в дом Фараона слух, что пришли братья Иосифовы, и сие приятно было Фараону и рабам его. 17. И сказал Фараон Иосифу: скажи братьям твоим: вот что сделайте: навьючьте ослов ваших и пойдите, возвратитесь в землю Ханаанскую; 18. и возьмите отца вашего и семейства ваши, и приходите ко мне, я дам вам лучшие пажити в земле Египетской, и вы будете вкушать тук земли. 19. При том повелевается вам сделать и сие: возьмите себе из земли Египетской колесниц для детей ваших, и для жен ваших, и отца вашего привезите, и приходите. 20. И да не пощадит око ваше сосудов ваших. Ибо лучшие пажити земли Еги-

петской вам достанутся. 21. Так и сделали сыны Израилевы. Иосиф дал им колесницы, как сказал Фараон, и путевой запас. 22. Он дал каждому из них перемену одежд; а Вениамину дал триста сиклей серебра и пять перемен одежд. 23. Также и отцу своему послал десять ослов, навьюченных лучшими произведениями Египетскими, и десять ослиц, навьюченных пшеницею, хлебом и пищею отцу своему на путь. 24. Таким образом отпустил он братьев своих, и они пошли. При сем он сказал им: не тревожьтесь на дороге, 25. Итак, они вышли из Египта и пришли в землю Ханаанскую к Иакову, отцу своему. 26. И рассказали ему, говоря: Иосиф жив, и теперь он владычествует над всею землею Египетскою. Но сердце его было хладно, ибо он не верил им. 27. Но когда они пересказали ему все слова Иосифа, которые он говорил им, и когда увидел колесницы, которые прислал Иосиф, чтобы везти его, тогда ожило сердце Иакова, отца их. 28. И сказал Израиль: довольно! еще жив сын мой Иосиф! Пойду и увижу его, пока я не умер.

Отпустил отрока. Вениамин имел в сие время около 20 лет. Но язык еврейский дает имя отрока сему возрасту (3 Цар. III. 7).

Пусть останусь я повинным в грехе про-

тив тебя на всю жизнь. То есть подвергаюсь гневу твоему без надежды прощения. Если сие чувствование сравнить с тем, которое прежде на сей же случай изъявил Рувим (XLII. 37), то сердце Иуды более, нежели Рувима, явится достойным первенца Израилева. Ибо Рувим за отважное свое обещание поставляет в опасность жизни двух сынов своих невинных и непричастных его делу; а Иуда себя самого приносит в жертву сыновней любви и благосостоянию дома отеческого; и в несомнительный залог сыновней верности полагает вместо жизни отеческое благоволение, и следственно, ценит сие благоволение дороже самой жизни.

Несколько меду. Поелику медом пчелиным изобиловал и Египет, то думают, что здесь разумеется род меда, вывариваемого из виноградных ягод.

Фисташков. Как показывает самаритянский толковник и как доказал Бохарт (Geogr. S. P. II. L. E I, c. 10[46]).

А мне если остаться бездетным, то останусь. То есть: «Богу поручаю себя и потомство мое; если угодно Ему посетить меня новым несчастием и лишить детей, да будет по судьбам Его» (см. подобное выражение: Есф. IV. 16).

Бедствия и опасность приводят Иакова к совершенной преданности Богу, а сия преданность приведет к благому концу его бедствия.

Он сказал: благословен человек сей от Бога. Слова сии читаются ныне только в самаритянском и греческом тексте, а не в еврейском. Но достоверность самаритянского и греческого чтения подтверждает и еврейский текст в следующих словах Иосифа к Вениамину (29). *Ибо Египтяне не могут есть с евреями.* Не одних евреев, но, по свидетельству Геродота (L. II, с. 41), и греков подобным образом чуждались египтяне, так что не вкушали даже мяса, греческим только ножом отрезанного, боясь, не осквернен ли сей нож резанием коровы, которую они почитали животным священным.

Старший по старшинству своему и проч. Короче, по порядку рождения.

А Вениамину дал часть впятеро больше частей всех их. Отличая Вениамина, Иосиф и удовлетворяет своей к нему любви, и отдает справедливость его непорочности, и в то же время испытывает, не возбудит ли сие зависти в братьях.

И пили у него довольно. Не пьянство сим описывается, но довольное употребление

вина по обряду пиршества. Пьянство нетерпимо было в древнем Египте.

Он, конечно, догадается об ней. Семьдесят толковников перевели: *он же и волхвованием волхвует над нею.* В изъяснение сего полагали, что Иосиф говорит здесь о себе по понятию народа, чтобы тем *более* закрыть до времени лице свое от своих братьев; или что он действительно употреблял чашу при жертвоприношениях и возлияниях, когда приступал к толкованию снов. Но по примеру употребления слова נחש (3 Цар. XX. 33) должно исправить перевод сего места так: *он, конечно, догадается об ней.* То есть по привычке употреблять сию чашу вспомнит о ней, узнает, что ее нет, и, по своему проницанию, верно угадает, где она должна быть. Сие изъяснение наилучшим образом согласуется с последующими словами Иосифа к братьям: *неужели вы не знали, что такой человек, как я, конечно, угадает? Волхвует ли* он, они *знать* не могли, но его *проницательность* имели случай приметить.

Что скажем мы и проч. Могли бы они отвечать, что мешки не ими наполнены и не ими завязаны. Но как улика была очень ясна, поведение Иосифа грозно, защита от притязаний невозможна, то Иуда, чтобы более не раздражить владыку Египта своим оправда-

нием и жалобою на коварство, обращается к его милосердию.

Бог нашел неправду рабов твоих. Найти неправду значит обнаружить, осудить и наказать ее (Ос. XII. 8). Разум признания Иудина таков: «Положение наше столь затруднительно, что мы не находим достаточного средства отвратить от себя подозрение; итак, умалчивая о справедливости или несправедливости настоящего обвинения нас в татьбе, признаем, что, конечно, Бог судил наказать нас за некий тайный грех, и потому готовы предаться своей судьбе». Нельзя не приметить, что Иуда в сие время думал о известной неправде братьев против Иосифа; но, боясь подать своему судии новый случай к строгости, он закрывает от него свое признание обоюдными словами (см. 20. 28).

Ибо ты то же, что Фараон. То есть ты властен и произнести решительный непререкаемый приговор суда, и оказать царскую милость.

Жена моя. Иаков по преимуществу означает сим именем Рахиль, единственную его супругу, по его намерению.

Я заключил, что, верно, он растерзан. Иуда признается, что Иаков лишился сына необыкновенною кончиною, но смягчает его слова и

закрывает его подозрение (XLII. 36). И здесь искренность борется с опасением новых бед.

С *душою которого связана душа его.* Сим описывается самая сильная любовь (1 Цар. XVIII. 1).

Удалите от меня всех. Иосиф уединяется с своими братьями не только по обыкновенному правилу благопристойности, дабы, дав свободу своим сердечным чувствованиям, не представить из себя позорища для иноплеменников и подчиненных, но и для того, чтобы не унизить в глазах Египтян своих братьев открытием их преступления.

Были в смятении от присутствия его. Радость, страх, удивление, раскаяние долженствовали составить сие смешанное чувствование.

Приблизьтесь ко мне. Или смущение не позволило братьям при первых словах приблизиться к Иосифу и, может быть, повергло их пред ним на землю; или он не хотел вслух произнести прискорбную тайну их преступления.

Я Иосиф, брат ваш. Повторяет, поспешая прекратить изумление: прилагает имя брата, предваряя отчаяние.

Но уже не печальтесь и проч. Теперь суд над братьями Иосифа оканчивается, и покая-

нию подается утешение. Дабы облегчить скорбь раскаяния и единожды навсегда прекратить взаимные обвинения и жалобы братьев, Иосиф старается обратить их внимание от их злого дела к благим последствиям, которые извлек из него Промысл.

Но слова Иосифа не должны казаться поводом к такому заключению, будто Бог приводит человека ко греху для достижении своих намерений, или будто каждый грешник может успокаивать себя добрыми следствиями своих злых дел. В другой раз Иосиф раздольнее излагает свою мысль (Быт. L. 20). Нужно тщательно различать:

действие греха в его источнике, который есть свободная решимость воли. С сей стороны оно совершенно зависит от человека и составляет его вину;

то же действие в его явлении, в союзе происшествий, в последствиях естественных и случайных. Все сие в руках Промысла, и Его премудростью может быть обращено во благо.

Также:

состояние нераскаянности во грехе. В нем человек, будучи внутренне раб греха, конечно, не может утешаться тем, что следствия его дел вне его Промыслом обращаются во благо;

состояние покаяния. Здесь, поелику свободное начало греха в человеке истребляется и остаются не зависящие от него последствия, то и может он утешать себя тем, что Бог рано или поздно, чрез него же самого или чрез других направит их ко благу и таким образом совершенно изгладит содеянное зло.

Ни пахать. По недостатку семян и, может быть, в Египте по запрещению от Иосифа, дабы не погубляли оные напрасно.

Бог послал меня перед вами. Повторяя сие, Иосиф, к успокоению, показывает братьям, что не хочет и помнить, как был ими продан, а знает только то, что послан Богом.

Положит вам останок на земле и сохранит вашу жизнь избавлением великим. То есть положит вас в числе остающихся от глада на земле и сохранит вас в живых в великом числе, между тем как другие соседственные племена или совсем, или большею частью погибают.

Таким образом, не вы послали меня сюда. Сие должно понимать не как самостоятельную истину, но как чувствование Иосифа. Яснее: «Взирая на мое состояние как на очевидное дело Провидения и тем утешаясь, я совсем не примечаю вашего дела и потому не могу ни гневаться на вас, ни жаловаться».

Отцом Фараону. Имя отца изображает здесь полномочного советника и наставника. Как добрый сын ничего не предпринимает без совета и соизволения отца, так Фараон ничего не делал без Иосифа (Суд. XVII. 10).

Власть свою описывает Иосиф для того, чтобы убедить братьев и отца в удобности и выгодах переселения их в Египет (9. 13).

В земле Гесем (Аравийской). Последнее имя прибавлено против еврейского текста семьюдесятью толковниками, вероятно потому, что они полагали землю Гесем в так называемой *Аравийской* (сопредельной Аравии) *области* Египта. Из Священной же истории положение сей земли определяется тем, что она лежала недалеко от столицы, где пребывал Иосиф (10), то есть Таниса (Пс. LXXVII 12), и притом на пути к сей столице из земли Ханаанской (Быт. XLVI 28. 29).

Избрана Иосифом для евреев сия земля по близости к местопребыванию его самого (10), по обилию пажитей (XLVII. 6), для отлучения евреев от египтян, которые ненавидели пастухов (XLVI. 34), для удобности пришествия из земли Ханаанской и возвращения в нее.

Имя земли *Гесем,* так как произносят его семьдесят, может означать *землю дождя,* то есть землю, в которой бывает дождь; ибо в

верхнем Египте он или не бывает, или очень редко. Имя *Гашен,* которое читается ныне в тексте еврейском, то же, может быть, означало с египетского.

И вот, очи ваши и очи Вениамина и проч. «Вы могли бы не верить, когда бы вам о мне пересказывали; но вы сами меня видите, и если бы отец мой не поверил вам, пусть поверит Вениамину».

Потом говорили с ним братья его. То есть теперь только, вышедши из своего изумления, были в состоянии разговаривать с ним братски.

И сие приятно было Фараону и рабам его. По естественному праводушию могло статься, что египтянам приятен был открывшийся случай возблагодарить Иосифа за спасение Египта спасением его рода.

Я дам вам лучшие пажити. Сие определенное значение слова טוב выводится от корня יטב с помощью арабского наречия. Более трудно и предполагать в обещании Фараона.

Тук земли. Значит: лучшие произведения плодородной земли (Втор. XXXII. 14).

И да не пощадит око ваше сосудов ваших. «Не затрудняйтесь в переселении вашем собранием и перенесением всех принадлеж-

ностей дома: пренебрегите их, чтобы поспешить туда, где ожидает вас во всем изобилие и радость».

Он дал каждому из них перемену одежд. Одежды употребляемы были древними в дарах, так как, по их обычаю, будучи собираемы и хранимы в великом числе, составляли часть богатств (Иак. V. 2). *Не тревожьтесь на дороге.* Изречение сие может иметь два значения. Или *не бойтесь.* То есть теперь уже не опасайтесь подобного прежнему беспокойства, погони и обыска. Или *не раздражайтесь.* То есть не впадите в новые несогласия при воспоминании прошедшего.

Довольно! Так слово רב истолковали семьдесят толковников (Числ. XVI. 3. 7). Разум слов Иакова, кажется, сей: «Я не утешаюсь, и не занимаюсь величием и богатством сына моего: довольно, что он жив».

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ

XLVI. 1. И отправился Израиль со всем своим, и пришел в Беэр-шаву, и принес жертвы Богу отца своего Исаака. 2. Бог говорил Израилю в видении ночном и сказал: Иаков! Иаков! Он отвечал: вот я. 3. Тогда Бог сказал: Я Бог, Бог отца твоего; не бойся идти в

Египет, ибо там Я возращу тебя в народ великий. 4. Я пойду с тобою в Египет; Я и выведу тебя оттуда обратно. Иосиф своею рукою закроет очи твои. 5. Потом Иаков отправился из Беэр-шавы; и повезли сыны Израилевы Иакова, отца своего, и детей своих, и жен своих на колесницах, которые послал Фараон, чтобы привезти его. 6. Они взяли также скот свой, и имущество свое, которое приобрели в земле Ханаанской, и пришли в Египет, Иаков и все потомство его с ним. 7. С ним пришли в Египет сыны его и сыны сынов его; дочери его и дочери сынов его, и все потомство его.

И отправился Израиль. Вероятно, из Хеврона.

И пришел в Беэр-шаву. Не потому только, что чрез сие место лежал путь в Египет, но потому, что сие место Авраам освятил алтарем и богослужением (XXI. 33), а Исааку явился здесь Бог и обетованием утешил его во время искушения (XXVI. 23. 24).

И принес жертвы Богу отца своего Исаака. Бог от лица Иакова именуется здесь так, как Сам наименовал Себя в торжественном явлении своем Иакову в Вефиле (XXVIII. 13).

Намерение особенного сего богослужения можно полагать троякое:

испросить молитвою помощь и благословение Божие на предприемлемое путешествие;

обновить жертвоприношением на алтаре *Авраама,* Богу *Исаака,* наследственный завет с Богом и видимо запечатлеть веру в обетование в то время, когда с необходимым удалением Иакова из земли обетования все следы оного, по-видимому, изглаждались;

приготовить себя очищением и благоговением, и испытать, не благоволит ли Сам Бог, как прежде в подобных случаях (XXVIII 10, сл. XXXI. 3. 11, сл. XXXII. 1. XXXV. 1), явиться и открыть волю Свою в деле толико важном. Сие предчувствие Иакова оправдано событием.

Иаков! Иаков! Сугубое воззвание, пробуждающее или от сна, или от углубления в мысли.

Не бойся: несчастия или смерти на пути, удаления от земли обетования, опасностей от идолопоклонства и пороков египтян.

Я пойду с тобою в Египет. Привязав патриархов обетованием к земле Ханаанской, Бог является теперь и Сам как бы преимущественно в ней обитающим и, дабы при удалении от нее Иакова отвратить все недоумения о продолжении своего благоволения и помощи, поставляет Себя его спутником.

Я и выведу тебя оттуда. То есть: «Возвращу твое потомство из Египта, так же Сам предводительствуя им».

Иосиф своею рукою закроет очи твои. Сим объясняются предыдущие слова откровения и показывается, что возвращение из Египта последует уже по кончине Иакова; между тем предлагаются ему два утешения: что возлюбленный сын усладит последние минуты жизни его и в благоденствии останется по его смерти.

Дочери. В списке переселившихся наименована одна дочь Иакова, Дина. Итак, дочерями здесь называются, может быть, также и жены сынов Иаковлевых, однако здесь речь идет, кажется, о *потомстве* только Иакова, равно как и ниже (15). Лучше изъясняется сей вид несообразности небрежностью, свойственною языку (23. XXXVI. 25. Числ. XXVI. 43).

СПИСОК ПЕРЕСЕЛЕННЫХ

8. Вот имена сынов Израилевых, перешедших в Египет: Иаков и сыновья его. Первенец Иаковлев Рувим. 9. Сыны Рувима: Ханох, Фаллу, Хецрон и Харми. 10. Сыны. Симеона: Иемуэл, Иамин, Огад, Иахин, Цохар и Шоул, сын Хананеянки. 11. Сыны Левия: Гершон, Кегаф и Мерари. 12. Сыны Иуды: Ир,

Авнан, Силом, Фарес и Зара; но Ир и Авнан умерли в земле Ханаанской. Сыны Фареса были: Эсром и Хамул. 13. Сыны Иссахара: Тола, Фюа, Иод и Шимрон. 14. Сыны. Завулона: Серед, Элон и Иахлеэл. 15. Сии суть сыны Лии, которых она родила Иакову в Падан-Араме, и Дина, дочь его. Всех душ, сынов его и дочерей его, тридцать три. 16. Сыны Гада: Цифион, Хагги, Шуни, Эцбон, Ери, Ароди и Арели. 17. Сыны Асира: Имна, Ишва, Ишви, Вериа и Серах, сестра их. Сыны Верии: Хевер и Малкиэл. 18. Сии суть сыны Зелфы, которую Лаван дал Лии, дочери своей. Она родила Иакову сих шестнадцать душ. 19. Сыны Рахили, жены Иаковлевой: Иосиф и Вениамин. 20. У Иосифа в земле Египетской родились Манассия и Эфраим, которых родила ему Асенаша, дочь Потифера, жреца Илиопольского. [И были сыны Манассии, которых родила ему наложница Сира: Махир, а от Махира родился Галаад. Сыны Эфраима, брата Манассии: Суталаам и Таам. Сыны Суталаама: Эдом]. 21. Сыны Вениамина: Бела, Вехер, Ашбел; (Сыны Белы были:) Гера и Нааман, Эхи и Рош, Мюпим, Хюпим. От Геры родился Ард. 22. Сии суть сыны Рахили, которые родились Иакову, всех четырнадцать (18) душ. 23. Сыны Дана: Хюшим. 24. Сыны Неффалима: Иахцеэл. Гут,

Иецер и Шиллем. 25. Сии суть сыны Валлы, которую дал Лаван дочери своей Рахили. Она родила Иакову всего семнадцать душ. 26. Всех душ, перешедших с Иаковом в Египет, которые произошли из чресл его, кроме жен сынов Иаковлевых, всего шестьдесят шесть душ. 27. Сынов Иосифовых, которые родились у него в Египте, две (9) души. Всех душ дома Иаковлева, перешедших в Египет, семьдесят (75).

Перешедших в Египет. Дабы предупредить сомнения о достоверности списка перешедших в Египет, должно определить, что разумеет писатель под словом прохождения. Итак, под именем прохождения сынов Израилевых в Египет не разумеется переезд Иакова с своим семейством из земли Ханаанской в землю Гесем на 130-м году его жизни, ибо в числе перешедших в Египет полагаются между прочими Иосиф и его дети (27), не участвовавшие в переезде, и также внуки Иуды от Фареса (12) и внуки Вениамина (21. Числ. XXVI. 38—40), которые не могли родиться прежде переезда.

Блаженный Августин *прохождением* в Египет почитает все время жизни и владычества в нем Иосифа. Сие предположение разрешает все недоумения о списке, только расширяет значение слова прехождение далее, нежели нужно и без очевидного основания.

Прехождению сынов Израилевых в Египет противополагается, с одной стороны, постоянное пребывание их в земле Ханаанской, с другой — постоянное же пребывание в Египте. Посему первый предел *прехождения* есть пришельствие Иосифа, последний — кончина Иакова; ибо, когда Моисей замечает, что по кончине Иакова *Иосиф остался в Египте сам и весь дом отца его* (L. 22), то сим предполагается, что евреи доселе почитали себя кратковременными только пришельцами Египта и помышляли о скором возвратном переселении. По сему понятию *прехождения в Египет* список перешедших в него представляет состояние племени Иакова по его кончине; из сего и делается понятным то, как вошли в него рожденные в Египте.

Сын Хананеянки. Сие замечается, конечно, для того, что обыкновенно сыны Иакова брали в супружество из потомства Авраамова или Фаррина.

Сыны Симеона и проч. Здесь примечается несходство имен со списком книги Паралипоменон (1 Пар. IV. 24). В разрешение сего и подобных затруднений довольно представить вообще, что в книге позднейшего времени могут быть опущены некоторые имена родословий, сделавшиеся ненужными по

причине оскудения или незнатности какого-либо племени; что время может переменять произношение имен; что те же лица могут являться под новыми именами, потому что евреи, кроме имени рождения, часто имели еще имя какого-либо свойства, деяния, приключения, например: Иаков — Израиль; Исав — Едом; Гедеон — Иероваал; что евреи под общим именем *сынов* смешивают иногда сынов и *внуков*, по известной неопределенности их языка и по закону усыновления (21).

Сии суть сыны Лии, которых она родила Иакову в Падан-Араме. По простоте слога, здесь у писателя опущено: и сии суть дети их, рожденные в земле Ханаанской.

Тридцать три. По исключении умерших и со включением Иакова. Ибо писатель считал имена с начала списка.

И были сыны Манассии и проч. Сего отрывка о детях Манассии и Эфраима нет ни в еврейском, ни в самаритянском тексте. Выбрано сие прибавление из книги Чисел (XXVI. 29 и сл.) и первой книги Паралипоменон (VII. 14 и сл.).

Четырнадцать (18) *душ.* Число 18, поставленное в греческом тексте, не соответствует самому сему тексту.

Шестьдесят шесть. Здесь Иаков не считается, ибо говорится не просто о перешедших в Египет, но определеннее о происшедших из чресл Иакова.

Две. По греческому тексту: девять. То есть две кроме самого Иосифа. Число же девять несовместно ни с которым текстом.

Семьдесят душ. То есть со включением, после чисел 66 и 2, Иакова и Иосифа.

Число семьдесят постоянно читается в еврейском тексте книг Исхода (I. 5) и Второзакония (X. 22). В сем последнем месте с еврейским согласуется и греческий список Римский, равно как согласовался и тот, который был в руках св. Иеронима. По самому рассмотрению настоящего текста, обыкновенное число греческого текста — семьдесят пять оказывается погрешительным.

Однако сему числу придает важность текст книги Деяний (VII. 24). Догадываются, не должно ли в сем последнем месте, вместо *πενιε* пять, читать *πανια* всех, впрочем, ни один древний список не благоприятствует сему исправлению. Другая догадка, которая наполняет число семьдесят пять включением двух умерших сынов Иуды и четырех супруг Иакова, по исключении его самого, принужденнее первой. Но что может быть предосуди-

тельного и в том, если св. Стефан следовал в сем случае общепринятому в его время тексту семидесяти толковников, взирая не столько на букву, сколько на дух и намерение списка и числа переселенных и полагая, по преданию, Махира, Галаада, Суталаама, Таама и Едома между первейшими племеноначальниками перешедших в Египет? Ему и нужно было держаться текста греческого, потому что спор его был с эллинистами (Деян. VI. 9).

ПОДРОБНОСТИ ПРИШЕСТВИЯ В ЕГИПЕТ

28. Иуду послал он пред собою к Иосифу, чтобы он вышел ему навстречу в Гесем. И пришли в землю Гесем. 29. Иосиф запряг колесницу свою и выехал навстречу Израилю, отцу своему, в Гесем и, увидясь с ним, пал на выю его и долго плакал на вые его. 30. И сказал Израиль Иосифу: пусть умру я теперь, когда я видел лице твое, и когда ты еще жив. 31. Потом Иосиф сказал братьям своим и дому отца своего: я пойду, извещу Фараона и скажу ему: братья мои и семейство отца моего, которые были в земле Ханаанской, пришли ко мне. 32. Они суть пастухи овец, потому что они занимаются скотоводством. По-

сему они привели также мелкий и крупный скот свой и все, что у них есть. 33. Итак, если Фараон призовет вас и спросит: какое ваше упражнение? 34. То вы скажите: мы, рабы твои, занимались скотоводством от юности нашей до ныне, как мы, так и отцы наши. Таким образом, вы получите жилище в земле Гесем. Ибо Египтяне имеют отвращение от всех пасущих овец. XLVII. 1. И пришел Иосиф к Фараону, и известил его, и сказал: отец мой и братья мои с мелким и крупным скотом своим и со всем, что у них есть, пришли из земли Ханаанской; и вот они в земле Гесем. 2. Он взял также из числа братьев своих пять человек и представил их Фараону. 3. Фараон спросил братьев его: какое ваше упражнение? Они отвечали Фараону: пастухи овец как мы, рабы твои, так и отцы наши. 4. Притом они сказали Фараону: мы пришли пожить в этой земле, потому что нет пажити для стад рабов твоих, ибо в земле Ханаанской тяжкий голод. Итак, позволь рабам твоим жить в земле Гесем. 5. Фараон обратился к Иосифу и сказал: отец твой и братья твои пришли к тебе. 6. Земля Египетская пред тобою. На лучшем месте земли посели отца твоего и братьев твоих. Пусть живут они в земле Гесем. И если знаешь, что

между ними есть способные люди, поставь их смотрителями над моим скотом. 7. И привел Иосиф Иакова, отца своего, и представил его Фараону, и благословил Иаков Фараона. 8. Фараон спросил Иакова: сколько лет жизни твоей? 9. Иаков отвечал Фараону: дни странствования моего составляют сто тридцать лет, кратки и несчастны дни жизни моей; они не достигли до числа лет, до какого доживали отцы мои во дни странствования их. 10. И благословил Фараона Иаков, и вышел от Фараона. 11. Потом Иосиф поселил отца своего и братьев своих в земле Египетской, дав им в собственность лучшее место земли, в земле Рамесес, как повелел Фараон. 12. И доставлял Иосиф хлеб отцу своему, и братьям своим, и всему дому отца своего, по числу лиц.

Чтобы он вышел ему навстречу. Перевод сей, несогласный с нынешним чтением еврейского текста, основывается на текстах самаритянском и греческом и согласуется с содержанием следующего стиха.

Скажите: мы, рабы твои, занимались скотоводством и проч. Конечно, еще прежде сего земля Гесем назначена была для занимающихся скотоводством, которые жили в ней отдельно от Египтян.

Ибо Египтяне имеют отвращение от всех пасущих овец. Отвращение, которое имели египтяне от пастухов овец и коз, объясняется тем, что в Египте, кроме немногих мест, закалать овец не позволялось, как свидетельствуют Геродот (L. XLII), Страбон (L. XVII), Плутарх (L. de Iside et sirid) и Диодор (L. I).

Земля Египетская пред тобою. То есть я даю тебе власть сделать выбор из всех земель, принадлежащих короне (XIII. 9. XX. 15).

Смотрителями над моим скотом. Египетские, как и вообще восточные цари составляли для себя часть доходов, содержа стада на землях, принадлежащих короне (1 Цар. XXI. 7. 1 Пар. XXVII. 29).

И благословил Иаков Фараона. То есть приветствовал по обычаю времен (4 Пар. IV. 29. Дан. II. 4).

Сколько лет дней жизни твоей? Может быть, потому вопрошает, что, по образу Иакова, старость его казалась глубокою.

Дни странствования моего. Странствованием Иаков называет жизнь или свою в особенности, яко странническую, или человеческую вообще, как путь чрез время к вечности.

Кратки. По причине горестной старости Иаков воображает уже себя на краю гроба и потому сравнивает свою стотридцатилетнюю

жизнь, со стосемидесятипятилетнею жизнью Авраама и стовосьмидесятилетнею Исаака.

И несчастны. Здесь вспоминает он ненависть Исава, притеснения Лавана и мнимую смерть Иосифа.

Если вспомнить, что Авраам и Исаак также перенесли тяжкие искушения и что сей последний почти в таких же летах, в каких теперь находится Иаков, лишился уже зрения, то жалоба Иакова на краткость и бедствия жизни может показаться малодушною и несообразною с свойственным сему патриарху доверием к Провидению. Но недоумение сие уничтожится, если речь Иакова к Фараону разрешится так: «Ты, по моему образу, почитаешь старость мою глубокою, но она не так многолетна, как жизнь моих предков. Причиною престарелого вида моего не столько лета, сколько несчастия и печали».

По числу лиц. С еврейского буквально *по устам детища.*

ОТСТУПЛЕНИЕ

13. Между тем не стало хлеба по всей земле, потому что голод весьма усилился; и изнурены были от голода земля Египетская и земля Ханаанская. 14. Иосиф собрал все се-

ребро, какое нашлось в земле Египетской и в земле Ханаанской, за хлеб, который жители покупали; и внес Иосиф серебро в дом Фараонов. 15. Наконец серебро истощилось и в земле Египетской, и в земле Ханаанской. Все Египтяне пришли к Иосифу и говорили: дай нам хлеба! Для чего нам умирать в глазах твоих? Ибо серебра нет более. 16. Иосиф отвечал: приведите скот ваш, и я дам вам (хлеба) за скот ваш, если серебра нет более. 17. И так они привели к Иосифу скот свой; и он дал им хлеба за лошадей, и за стада овец, и за стада волов, и за ослов; и кормил их в тот год хлебом за весь скот их. 18. Когда прошел и сей год, то на другой год они пришли к нему и сказали: не скроем от господина нашего, что поелику истощилось серебро, и стада скота уже у господина нашего, то ничего не остается для господина нашего, кроме тела нашего и земли нашей. 19. Для чего погибать в глазах господина нашего и нам, и земле нашей? Купи нас и землю нашу за хлеб; и мы будем с землею нашею рабы Фараону, а ты дай нам семян, чтобы нам сохранить жизнь, и не умереть, и чтобы не опустела земля наша. 20. Таким образом, Иосиф купил всю землю Египетскую Фараону, потому что Египтяне продали всяк свое поле, ибо голод

одолел их. И досталась земля Фараону. 21. Так же и народ сделал он рабами, от одного конца Египта до другого. 22. Только земли жреческой он не купил. Ибо жрецам было подаяние от Фараона, и они питались подаянием, которое давал им Фараон, почему и не продали земли своей. 23. И сказал Иосиф народу: вот я купил теперь Фараону вас и землю вашу; вот вам семена, засевайте поля. 24. Из произведений же давайте пятую часть Фараону, а четыре части останутся вам на семена для полей, на пропитание ваше и находящихся в домах ваших, и на пропитание детей ваших. 25. На сие отвечали: ты спас нам жизнь; да обретем благоволение в очах господина нашего, и да будем рабы Фараону. 26. И наложил Иосиф сию подать пятой части для Фараона на землю Египетскую. Одна только земля жреческая не досталась Фараону.

Наконец серебро истощилось в земле Египетской и в земле Ханаанской. Сказание о Египтянах продолжится и будет доказано, что и без серебра нашли они помощь в Иосифе, но для чего упоминается здесь о скудости Хананеев, а о ее последствиях умалчивается? И краткое сие напоминание о них дает разуметь, что их участь была тяжелее, нежели *египтян*, а сим объясняется снова многократ-

ный и постепенный (см. XIII. 10. XIV. 10. 11. XIX. 13. XXVI. 1) суд Божий на племена Хананейские до совершения его чрез евреев.

Все Египтяне пришли к Иосифу и проч. Удивительно, что народ не захотел в крайности насильственным образом овладеть хранилищами хлеба. Или они были укреплены, или народ еще не был заражен язвою своеволия, свирепствующею в новейшие времена; или в Иосифе очень ясно все видели руку Божию и потому не дерзали восставать на него.

И я дам вам хлеба за скот ваш. Сие определение Иосифа, по соображению обстоятельств, должно истолковать так: все египтяне, имеющие скот, должны отдавать его в руки правительства; за то весь народ (ибо не имеющие скота, конечно, не были осуждены умереть от голода) будет получать потребное количество хлеба целый год (17. 18). Сие определение вместе с выгодою царя имеет в виду будущую пользу народа; ибо скот, истребляемый в частных руках и соединенною с неплодородием скудостью пажитей, и необходимым употреблением в пищу, несравненно лучше мог сохраниться чрез распоряжение правительства.

И досталась земля Фараону. След сего права виден у Геродота (L. II, с. 468) и Диодора (L. I).

Кроме жрецов, безданно владели полями воины, но что поля сии не были собственностию их, сего признак тот, что владельцы переменялись ежегодно. Народ нанимал землю для возделывания у царя, жрецов и воинов.

Только земли жреческой не купил и проч. По свидетельству Диодора, жрецам принадлежала в Египте третья часть земель, так как третья же царю и третья воинам. Доходы сих земель употреблялись как на издержки священнодействий, так и на содержание жрецов, достойное их сана; поелику они пользовались по царе высочайшими преимуществами чести и власти. Цари хотели, чтобы богослужение всегда имело один образ и одних служителей, и чтобы ни в чем не нуждались те, которые в важнейших делах царственных были сотрудниками, советниками и наставниками.

Да обретем благоволение и проч. То есть за счастие почтем искупить нашу жизнь, сделавшись рабами Фараону.

И да будем рабы Фараону. Слово *раб* у Евреев означает часто служителя вообще и также подданного; но здесь должно быть принято во всей строгости своего значения.

Подать пятой части для Фараона. Не тяжкая дань в столь плодоносной земле, где пятою

частью годового сбора хлеба можно питаться целый год, как то показало время голода.

Польза постановления Иосифова видна в последующие времена Египта. Диодор замечает, что доходы с земель освобождали царей Египетских от необходимости обременять народ податями другими.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

27. Таким образом, Израильтяне поселились в земле Египетской, в земле Гесем, приобрели в ней собственность, и возросли, и умножились весьма.

Сим заключением писатель доводит сказание о переселении в Египет до своих времен, как бы так говоря: «Вот происшествия, чрез которые предки наши утвердили свое пребывание в Египте, где племя наше возросло в целый народ».

ЗАВЕЩАНИЕ ИАКОВА ИОСИФУ

Б. XLVII. 28—31

28. И жил Иаков в земле Египетской семнадцать лет, а всего времени жизни Иаковлевой было сто сорок семь лет. 29. Когда же дни Израилевы приближались к смерти, тогда он призвал сына своего Иосифа и сказал ему: если я обрел благодать в очах твоих, положи руку твою под стегно мое и клянись, что ты сделаешь со мною милость и истину, не похоронишь меня в Египте. 30. Я хочу лечь с отцами моими; посему вынеси меня из Египта и похорони меня в их гробе. Иосиф отвечал: я исполню по слову твоему. 31. Он продолжал: клянись мне. И клялся ему. И поклонился Израиль на возглавие одра.

Переселение Иакова в Египет и долговременное в нем пребывание представляет вниманию наблюдателя вопрос: что было тогда в мыслях патриарха с обетованием о земле Ханаанской? Сие разрешает дееписатель в настоящем сказании, показывая, что Божие обетование никогда не выходило из мыслей и благочестивых желаний Иакова; и что, следственно, к Египту он был привязан только чрез Иосифа необходимостью, но для оставления его терпеливо ждал мановения свыше.

Положи руку твою под стегно мое (см. примеч. на Быт. XXIV. 2).

Сделаешь со мною милость и истину. Я прошу от тебя как благодеяния, и требую как сыновнего долга к отцу завещающему.

Не похоронишь меня в Египте. В основании сего желания различные толкователи полагают:

обыкновенную любовь потомков к предкам и уважение к месту их погребения;

намерение деятельно показать своему дому, что его мысли и желания не должны быть привязаны к Египту, но непрестанно устремлены к земле обетованной; оставить свидетельство своего уверения о непременном возвращении в нее и памятник веры в Бога для отдаленных потомков;

усладительную мысль почивать самыми смертными останками во святой земле, где процветать будет истинное Богу служение и где во Христе откроется начаток воскресения мертвых.

Первая из сих догадок не изъясняет желания Иаковлева, потому что утешение соединить гроб свой с гробами предков тогда только может быть действительно, когда земля гробов сих есть верное и безопасное местопребывание потомков. Притом, дабы почивать с предками, все патриархи долженствовали бы нести свои гробы в землю Халдейскую.

Последняя догадка предполагает в патриархе слишком обширное и подробное ведение будущего.

По соображению сего с изъяснением чувств патриарха у апостола (Евр. XI. 21) вторая догадка получает качество достоверности.

Клянись мне. Не сыну не доверяет Иаков, но подает ему средство убедить Фараона к исполнению своего желания.

И поклонился Израиль на возглавие одра (מטה). По греческому тексту: *И поклонился Израиль на верх жезла его.*

Чтение семидесяти получает свою важность от свидетельства апостола в Послании к Евреям (XI. 21).

Оно может иметь двоякий смысл:

Поклонился Израиль на верх жезла его, то есть Иосифа. Поелику он просил у Иосифа желаемого погребения как милости, то приемля и клятву его как милость, ответствует ему поклонением, которое, впрочем, или по сану отца, или по немощи, или, наконец, по уважению к знамению власти, простирает только до верха царского или властелинского жезла, с которым предстоял ему Иосиф. Толкователи примечают, что теперь-то наипаче совершается обещанное Иосифу сновидением поклонение солнца (XXXVII. 9).

По мнению Блаженного Августина, *поклонился Израиль на верх жезла своего, то есть жезла,* которым он поддерживал преклоняемое немощью тело, дабы сидеть на одре. Такое поклонение относиться могло к Богу, как выражение благодарения.

Еврейскому чтению следуют Акила, Симмах и Вульгата.

Оно также может иметь два смысла:

Преклонился Израиль на возглавие одра. То есть по окончании собеседования с Иосифом, во время которого сидел на одре своем, уступил немощи своей и возлег.

Поклонился Израиль на возглавие одра Богу. То есть будучи обнадежен в исполне-

нии благочестивого своего желания, он желал принести благодарение Богу; но поелику не имел сил восстать и поклониться до земли, то поклонился ему на одре в то самое время, когда хотел возлечь. Так и Давид, по воцарении Соломона, поклонился на одре своем и благословил Бога (3 Цар. I. 46, 48).

Последнее изъяснение, будучи подкрепляемо ясным и несомнительным примером, имеет вкупе и то преимущество, что соглашает два различные чтения текста в один общий разум и, таким образом, делает ничтожными происходящие от сего различия недоумения.

* * *

Апостол поклонение Иакова на одре своем, на верх жезла своего соединяет с чувствованием *веры* (Евр. XI. 2).

Особенный предмет сего чувствования, по мнению некоторых, был царствующий Мессия, образ которого видел Иаков пред собою в царственном лице Иосифа.

Впрочем, слово апостольское может изъяснено быть и сею более простою и общею мыслию: вера в обетование будущего утешала и радовала Иакова тогда, когда он за надежду быть погребенным в земле Хананской от всей силы своей благодарил Бога, как за некий дар.

УСЫНОВЛЕНИЕ ИАКОВОМ И БЛАГОСЛОВЕНИЕ СЫНОВ ИОСИФОВЫХ

Б. XLVIII

1. После сих происшествий случилось, что Иосифу сказали: вот, отец твой болен. Тогда он взял с собою двух сынов своих, Манассию и Эфраима. 2. Иакова предварили и сказали; вот, сын твой Иосиф идет к тебе. Израиль укрепился и сел на постели. 3. И сказал Иаков Иосифу: Бог всемогущий явился мне в Лузе, в земле Ханаанской, и благословил меня. 4. И сказал мне: вот, Я возращу тебя, и умножу тебя, и произведу от тебя сонм народов, и дам землю сию в

вечное владение потомству твоему после тебя. 5. Итак, два сына твои, родившиеся тебе в земле Египетской, прежде нежели я пришел к тебе в Египет, пусть будут мои; Эфраим и Манассия пусть будут мои, так же как Рувим и Симеон. 6. Дети же твои, рожденные от тебя после сих, будут твои. Они под именем братьев своих призовутся в их наследие. 7. Ибо Рахиль, по возвращении моем из Подана, умерла у меня в земле Ханаанской, на дороге, не доходя одну хаврафу земли до Ефрафы, и я похоронил ее там, на дороге к Ефрафе (иначе Вифлеем). 8. Тут Израиль увидел двух сынов Иосифовых и спросил: кто это? 9. Иосиф отвечал отцу своему: это сыновья мои, которых Бог даровал мне здесь. Тогда он сказал: подведи их ко мне, я благословлю их. 10. [Очи же Израилевы тяжелы были от старости: он не мог видеть ясно]. Иосиф подвел их к нему, и он поцеловал их и обнял их. 11. И сказал Израиль Иосифу: я не надеялся видеть лице твое; но вот, Бог показал мне и детей твоих. 12. И отвел их Иосиф от колен его, и они поклонились пред лицем его до земли. 13. Потом Иосиф взял обоих: Эфраима в правую свою руку, против левой Израиля, а Манассию в левую, против правой Израиля, и таким образом подвел их к нему.

14. Но Израиль простер правую руку свою и положил на голову Эфраиму, хотя сей был меньший, а левую на голову Манассии. Так положил он руки свои с намерением, несмотря на то, что Манассия первенец. 15. И благословил Иосифа, и сказал: Бог, пред которым ходили отцы мои, Авраам и Исаак, Бог, пасущий меня с тех пор, как я существую до сего дня. 16. Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих; да будет на них имя мое и имя отцев моих, и да возрастут они во множество посреди земли. 17. Когда Иосиф увидел, что отец его положил правую руку свою на голову Эфраима, то сие показалось ему неправильным. Он взял было руку отца своего, чтобы переложить ее с головы Эфраима на голову Манассии; 18. и сказал Иосиф отцу своему: не так, родитель мой, ибо этот первенец; положи правую руку твою на голову этому. 19. Но отец его не согласился и сказал: знаю, сын мой, знаю; и этот произведет народ, и этот будет велик; но меньший его брат будет больше его, и потомство его будет полнота народов. 20. И благословил их, говоря: тобою благословлять будет Израиль, и будет говорить: Бог да сотворит тебе, как Эфраиму и Манассии. Таким образом, поставил Эфраима выше Манассии.

21. Наконец, Израиль сказал Иосифу: вот, я умираю. Но Бог будет с вами и возвратит вас в землю отцев ваших. 22. Итак, я даю тебе, преимущественно пред братьями твоими, один участок, который я взял из рук Эморреев мечом моим и луком моим.

Сим сказанием дополняется начатое в истории супружеств Иаковлевых изложение о происхождении колен народа Израильского.

Бог всемогущий явился мне. Имеет намерение взять себе и тем по необходимости приобщить к своему пришельствующему племени двух сынов Иосифа, которые многого могли бы надеяться в Египте от Фараона; Иаков представляет на сие высокое полномочие от Бога всемогущего и обетованием его убеждает Иосифа отвергнуть прельщение видимых выгод.

Пусть будут мои. То есть Эфраим и Манассия получат право сынов Иакова, по которому, вместо того чтобы при наследовании земли обетованной получить им одну долю под именем Иосифа, каждый из них, наравне с естественными сынами Иакова, получит по целой доле.

Эфраим и Манассия будут мои, так же как Рувим и Симеон. Или в отношении к наследию или в отношении к старшинству. Первая

мысль ясно видна из последующих слов, а вторая, по-видимому, с намерением оставляется на догадку. Кажется, что Иаков желает Иосифу дать сугубое наследие, как первенцу от своей первой и единственной, по свободному избранию, супруги; но дабы не огорчить его братьев, дает сему делу иной вид, усыновляя себе сынов Иосифа (1 Пар. V. 1. 2).

Они под именем братьев своих призовутся в их наследие. То есть не составят особливого колена и в наследии земли обетованной не получат особливой доли под именем Иосифа (что составило бы три доли на его племя); но получат свой участок в одной из двух долей Эфраима и Манассии, под их именами.

Ибо Рахиль, по возвращении моем из Подана, умерла у меня и пр. Трудно угадать, к чему здесь Иаков упоминает о смерти Рахили.

Думают, что он мимоходом упоминает о месте погребения Рахили, дабы знал Иосиф, где можно найти ее кости, на случай, ежели он пожелает их перенести в Хеврон. Но кому из братьев, кроме Вениамина, могло сие быть неизвестно? Притом сия догадка связывает слова Иакова с его завещанием о погребении, которое дано было совсем в иное посещение Иосифа и в иное время (1).

Кажется, Иаков напоминает Иосифу о рано-

временной кончине Рахили, чтобы дать ему разуметь одно из побуждений, по которым усыновляет себе Эфраима и Манассию. Рахиль скончалась, тогда как она, яко младшая сестра Лии и долго неплодная, могла бы еще иметь детей; но оставила только двух сынов, а сия — шесть, и оная в сем не превзошла рабынь Иаковлева; итак, он желает распространить ее наследие, соделывая из двух сынов трех, чрез усыновление внуков.

Кто это? По слабости зрения Иаков доселе или совсем не примечал сынов Иосифовых, или думал, не царедворцы ли некие сопровождают Иосифа. Но как согласны чувствования и намерения благочестивых душ, не быв никем соглашаемы! Иаков желает благословением усыновить сынов Иосифа; Иосиф, не зная сего, желает принять от него благословение сынам своим; Иакову надлежало бы требовать Иосифа с сынами к себе; Иосиф, по одному известию о болезни Иакова, предстает пред него точно по его намерению, хотя доселе не знал сего намерения.

И они поклонились. Так читается в текстах самаритянском, греческом и сирском. Нынешнее чтение текста еврейского, *и он поклонился*, не столь сообразно с порядком описываемого действия.

Эфраима в правую свою руку, против левой Израиля и проч. Иосиф приготовляет сынов своих к рукоположению Иакова так, чтобы на старшего положена была правая, а на меньшего левая рука.

Обряд рукоположения, как знак благословения и преподаяния благодатных даров, в первый раз являющийся в древности над сынами Иосифа, всегда с сего времени сохранялся у Евреев и перешел в церковь христианскую. Примеры его употребления видеть можно в посвящении левитов (Числ. VIII. 10), в постановлении Иисуса Навина преемником Моисею (Числ. XXVII. 18. 23. Втор. XXXIV. 9), в благословении младенцев Иисусом Христом (Мф. XIX. 13. 15), в посвящении семи диаконов (Деян. VI. 6), в отделении Павла и Варнавы на проповедь (Деян. XIII. 3), в посвящении Тимофея (Тим. IV. 14).

Преимущество десницы также соблюдалось в древности (3 Цар. XI. 19. Пс. XIV. 10).

И благословил Иосифа. То есть в лице двух сынов Иосифа Иаков благословил его со всем его потомством.

Бог, пред которым ходили отцы мои (см. примеч. на Быт. V. 24).

Ангел избавляющий (גאל *гоэл*) *меня от всех зол.* Можно бы подумать, что Ангелом избави-

телем Иаков называет Ангела хранителя или своего собственно яйца, или своего рода. Но слова *да благословит*, относящиеся вместе и к Богу и к Ангелу, не только дают сему Ангелу равное с Богом право, но и совершенное с ним единство. Исаия неоднократно дает имя Избавителя, как отличительное, Богу (Ис. XLIII. 14. XLVII. 4). Посему не без основания некоторые под именем *Ангела избавителя* разумеют *Сына Божия*, который есть *Ангел завета* (Мал. III. 1) и *Ходатай Бога и человеков* (1 Тим. II. 5). Вместе с сим изъяснением открывается в словах Иакова троякое воззвание к Богу, в котором не трудно приметить некоторое отношение к трем лицам Св. Троицы. Бог, пред которым ходили отцы *в духе путем освящения, есть* Бог Дух Святый. *Бог пасущий*, Датель и Хранитель бытия и сил есть *Бог Отец*.

Да будет на них имя мое и проч. Да принадлежат они к тому племени, которое вместе с именами Авраама, Исаака и Иакова наследует данные им от Бога обетования: и да не отсекутся от сего племени наименованием и участию подобно Исаву.

Не так, родитель мой. Иосиф и сам пророк, как Иаков, но вот случай, который показует, что пророк не всегда может быть пророком, когда пожелает.

Но меньший его брат будет больше его. Событие сего предсказания уже можно было видеть вскоре по исходе евреев из Египта (Числ. I. 30 – 33). По рассечении царства Израильского на два колено Эфраимово было главою в царстве десяти колен (3 Пар. XII. 25). Всегда отличалось оно наипаче воинскою силою (Суд. VIII. 2. XII. 1. Пс. LXXVII. 9).

Полнота народов. То есть народ многочисленнейший и знаменитейший других.

Тобою благословлять будет Израиль. Иаков соединяет самого Иосифа с его сынами.

Участок. По-еврейски שכם *шехем.* Семьдесят толковников думали, что это Сихем. В самом деле, речь идет о земле, принадлежавшей Иакову при Сихеме (Ис. Нав. XXIV. 32. Ин. IV. 5).

Который я взял из рук Эморреев мечом моим и луком моим. Приобрести ее мечом и луком значит получить по праву войны (4 Пар. VI. 22).

Когда завоевал Иаков землю Сихемскую? Некоторые полагают, что он завоевал ее чрез своих потомков, но во свидетельство достоверности, по обыкновению пророков, говорит о будущем как о прошедшем. Сему изъяснению можно противоположить то, что таким же образом Иаков завоевал и всю землю

Ханаанскую, почему же присвояет себе особенно и дарит Иосифу землю Сихемскую?

Некоторые думают, что Иаков хотя осудил Симеона и Левия за дерзкое и своевольное поражение Сихемлян, однако, поелику сии подали причину к войне, приобретенное завоеванием право на их землю удержал за собою. Но в сем случае Сихем завоеван не от *Эморреев* и не Иаковом.

Некоторые, наконец, догадываются, не о таком ли происшествии мимоходом упоминается здесь, которое в предыдущих сказаниях совсем опущено. Могло статься, что по отшествии Иакова от Сихема купленная им земля занята была Эморреями, и он принужден был для возвращения своей собственности употребить силу.

* * *

В обрядовом благословении Иакова с знамением креста некоторые примечают *образ благословения духовного превыше небес во Христе* (Мф. I. 9).

ПОСЛЕДНЕЕ ПРОРОЧЕСТВО И СМЕРТЬ ИАКОВА

Б. XLIX

Последнее пророчество Иакова есть одна из таких частей Св. Писания, в которых наипаче открывается всеобщая его целость и единство. Пророчество сие, заключая историю патриархов, служит вместе приготовлением к дальнейшей истории еврейского народа и показывает союз Церкви патриархальной и подзаконной с новозаветною, в чаянии Мессии.

Сказание состоит: из вступления (XLIX. 1. 2); одиннадцати пророчеств, по числу сынов Иакова, кроме Левия, который соединяется с Симеоном (3—27), и заключения, с присовокуплением обстоятельств Иаковлевой кончины (28—33).

ВСТУПЛЕНИЕ

XLIX. 1. Потом призвал Иаков сынов своих и сказал: соберитесь, и я возвещу вам, что постигнет вас во грядущие дни. 2. Сойдитесь и слушайте, сыны Иакова, слушайте Израиля, отца вашего.

В сем вступлении видно намерение возбудить особенное внимание к следующей речи. Между тем оно также показывает необыкновенное состояние духа, дающее необыкновенный вид и речи.

ПРОРОЧЕСТВО О РУВИМЕ

3. Рувим! Ты мой первенец, крепость моя и начаток силы моей, верх достоинства и верх могущества. 4. Но ты бушевал, как вода. Не удержишься вверху. Ибо ты взошел на ложе отца твоего; тогда осквернил ты постель мою [на которую] взошел.

Крепость моя и начаток силы моей. То есть ты рожден мною во всей крепости сил моих по первом вступлении в супружество. Ибо еврейское כוח значит иногда силу рождения или плодотворения (Быт. IV. 12). То же и און (Пс. LXXVII. 51).

Верх достоинства и верх могущества. То есть ты сын, которому по праву рождения

принадлежать должна между братьями высшая степень уважения и высшая степень могущества, чрез двойную часть наследия (1 Пар. V. 1).

Ты бушевал. Перевод в сем слове следует не нынешнему еврейскому чтению, но чтению, которое представляют: текст самаритянский, семьдесят толковников, Онкелос, Аквила, Вульгата, Иероним.

Не удержишься вверху. То есть не будешь пользоваться преимуществами первородного.

Ибо ты взошел на ложе отца твоего. Речь идет об известном кровосмешении Рувима (Быт. XXXV. 22).

На которую взошел. И здесь перевод следует чтению семидесяти, Онкелоса и Сирского толковника. Еврейское עלה (см. Исх. XVI. 14. Пс. CI. 25) некоторые переводят: *исчезло,* причем доразумевают из предыдущих выражений *слово* יתי *превосходство.*

О СИМЕОНЕ И ЛЕВИИ

5. Симеон и Левий точно братья, сосуды жестокости в ухищрениях своих. 6. В тайну их да не входит душа моя, и к сонмищу их да не приобщится слава моя. Ибо они во гневе своем избили мужей и в похоти своей перере-

зали жилы юнцов. 7. Проклят гнев их, ибо жесток, и ярость их, ибо неукротима. Разделю их в Иакове и рассею их во Израиле.

Симеон и Левий братья. То есть не только по рождению, но и по свойствам, по деяниям и частию по судьбе будущей.

Сосуды жестокости в ухищрениях своих. ממכרות слово единократное в священных книгах. По существу звука с греческим *μαχαιρα* переводится некоторыми толкователями — *мечи,* по словопроизводству арабскому — *ухищрения* или *обманы,* по сирскому — *обручения.* Речь идет о коварном обручении Дины с Сихемом (Быт. XXXIV. 13 и сл.).

В тайну их да не входит душа моя, и к сонмищу их да не приобщится слава моя. Слова *душа моя* и *слава моя,* по употреблению евреев, суть единознаменательны (Пс. VII. 6). Посему разум целой речи, в соображение с историею, на которую здесь указует Иаков, должен быть сей: «Доселе с отвращением воспоминаю я о *тайном* и ухищренном совещании вашем против Сихемлян и не могу не осуждать всего *сонмища,* которое вы собрали и подвигли с собою на их истребление». Некоторые догадкою относят еще сии слова Иакова к *тайному* совещанию Симеона и Левия против Иосифа, которое полагают

началом общего *сонмища*, или заговора десяти братьев.

Ибо они во гневе своем избили мужей и в похоти своей перерезали жилы юнцов. Вся сия речь есть приточная; в чертах жизни пастушеской она изображает наглость, которая для прихоти перерезывает жилы соседних скотов, и жестокость, которая в случае распри не щадит жизни самих пастухов. *Перерезание жил* было у древних в обыкновении, для соделания скота неспособным к работе или для совершенного истребления (Ис. Нав. XI. 9).

В особенности выражение *во гневе своем избили мужей* относится, без сомнения, к побиению Сихемлян.

Другое выражение: *в похоти своей перерезали жилы юнцов,* можно принимать просто за вторичное уподобительное изображение прежней мысли. Некоторые же определеннее излагают оное о наглом и презрительном превращении обрезания в средство кровопролития, или о истреблении скота Сихемского.

Разделю их в Иакове и рассею их в Израиле. Дабы вредному единомыслию двух братьев не стали подражать их потомки, Иаков присуждает сих к разделению, то есть к тому, чтобы колено Симеоново и Левиино не были

сопредельны между собою; и к рассеянию, то есть к тому, чтобы и одно из сих колен не обитало в одном месте, но рассеяно было между другими коленами сынов Израилевых.

Суд сей совершился над коленом Симеона сперва тем, что оно, получив свое наследие *посреди наследия сынов Иудиных* (Ис. Нав. XIX. 1), отделено было чрез сие от всех прочих колен; и после тем, что сие колено, по недостатку пажитей в первом своем наследии, принуждено было посылать свои поселения в Гедор и в Сеир (1 Пар. IV. 38—43); а над коленом Левия тем, что ему назначены для обитания города в каждом из двенадцати прочих колен.

Тертуллиан (Contra lud, c. 10. Contra Marcion L. III, c. 18.) и Амвросий (De benedict. Patriar, c. 3.), согласно с иудейским преданием (Targ. Hierosoi. Kimchi et al.), присовокупляют к сему, что как Левиино колено произвело священников, так Симеоново — книжников и законников, которые также имели необходимость рассеяться по прочим коленам.

Спрашивается, как согласить осуждение левитов от Иакова, который лишает их совокупного наследия, с их благословением от Бога, который Сам благоволил быть их *частию и наследием?* (Числ. XVIII. 20). Ответ: Иаков не в конец осуждает Симеона и Левия,

но только в отношении к старшинству, которое, отняв у Рувима, желает дать достойнейшему; в сравнении с Иудою, которому дает преимущество пред всеми.

Левиты рассеваются в наказание их родоначальника и для предупреждения вредных между ними союзов; но и благословляются Богом за оказанную неоднократно ревность к вере (Ис. XXXII. 26. Числ. XXV. 10—13).

О ИУДЕ

8. Иуда! тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих. Поклонятся тебе сыны отца твоего. 9. Иуда юный лев. Ты идешь с ловитвы, сын мой. Он преклоняется на колена, возлегает, как лев и как львица. Кто пробудит его? 10. Не отнимется скипетр от Иуды и законоположник от чресл его, пока не придет Шилог, и Ему покорность народов. 11. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе превосходного винограда сына ослицы своей. Омывает вином одежду свою и кровию гроздов одеяние свое. 12. Очи его червленеют от вина, и зубы его белеют от млека.

Иуда! тебя восхвалят братья твои. Речь сия приспособлена к имени Иуды, в котором

заключается значение *хвалы.* Почему Иуда достоин хвалы, Иаков изъяснит в продолжении речи.

Рука твоя на хребте врагов твоих. Поклонятся тебе сыны отца твоего. Событие сего пророчества преимущественно испытал и исповедал Давид (2 Цар. V. 1. 2. Пс. XVII. 41).

Иуда юный лев. То есть Иуда, или, что то же, племя Иуды, крепостию уподобится юному, возрастающему льву.

Ты идешь с ловитвы, сын мой. То есть ты уподобляешься льву не разъяренному и терзающему, но насыщенному и спокойному в победоносном величии.

Он преклоняется на колена, возлегает. Живое изображение силы успокаивающейся.

Как лев и как львица. Иаков изображает возрастающее могущество Иуды, претворяя его из скимна во льва и, наконец, в львицу, которая и во гневе страшнее, и в покое неприкосновеннее со своими скимнами.

Кто пробудит его? Аристотель (Hist. anim. L. VIII, c. 3) пишет, что лев по насыщении от двух до трех дней почивает. И хотя, по описанию того же испытателя природы (L. IX, c. 44), он становится в сие время кротче, однако не может быть обеспокоен ненаказанно. Изображение народного могущества

самое сильное, и потому соделавшееся приточным, как видно из повторения описания сего Валаамом (Числ. XXIV. 9).

Скимен в Иуде виден был наипаче во время завоевания им земли Ханаанской по смерти Навина, прежде прочих колен; лев, возвращающийся с добычи, — во времена Давида; покоящаяся львица — во дни Соломона.

Скипетр. שבט *шевет* иногда значит *жезл* (Пс. LXXXVIII. 33),

Законоположник. В сем значении слова מחקק *мехокек* удостовериться можно примерами (Пс. CVII. 9. Ис. XXXIII. 22).

От чресл его. То есть от потомства его. Тоже еврейское выражение (Втор. XXVIII. 57).

Пока не придет Шилог. По различию чтения и произведения сего последнего слова толкователи дают ему весьма многие значения.

Семьдесят толковников и многие из древних, вероятно, читали שלה *шелло.*

Иероним, вероятно, читал שלוח *шалуах* или подобным сему образом, и перевел qui mittendus est, *долженствующий быть послан.*

По нынешнему обыкновенному еврейскому чтению, שילה *шило* — от שיל может значить *сын его.*

От שלה *шала благоденствовал, мирен был — Умиритель, Спаситель*[47].

И ему покорность народов. Перевод семидесяти *и Он ожидание народов* несообразен с нынешним еврейским чтением, в котором нет причины усомниться.

Изъяснение сего пророчества наиболее зависит от слова *Шилог.*

Абенезра один, вопреки всем евреям, полагает, что *Шилог* есть *Давид.* Дабы видеть несообразность сего изъяснения с текстом, стоит только поставить в словах пророчества на месте имени *Шилог* имя Давида.

Толковники халдейские Онкелос, Ионафан и Иерусалимский, вообще иудеи, отцы Церкви и новейшие разных христианских исповеданий толкователи при различных словопроизводствах имени *Шилог* соглашаются в том, что им означается *Мессия.*

Поставив сие *имя* на место имени *Шилог,* можем разрешить пророчество Иакова в следующие удобно прилагаемые к событию положения:

между тем как Иуда возрастать будет из *скимна во льва* и охранять своих чад, *как львица,* он получит *скипетр* и *законоположников,* то есть царей и правителей, из своего собственного колена.

Скипетр и законоположник будут принадлежать *Иуде,* то есть лицам, местопребы-

ванию, имени колена Иудова дотоле, *пока не придет Шилог,* то есть Мессия.

За пришествием *Мессии* последует *покорность Ему народов.*

Шилог, или *Мессия,* подобно как и Ему предшествующие *законоположники, придет от чресл Иуды,* то есть произойдет из его потомства; ибо иначе и не относилось бы к Иуде настоящее обетование о Мессии.

По пришествии Мессии *скипетр и законоположники от Иуды отнимутся* и царство Иудино заменено будет царством покорных Мессии народов.

Событие сих предсказаний достигло своего предела, когда Иудея, потеряв своих царей, превращена в Римскую область и потом Иерусалим, глава Иуды, разрушен; и сие ныне служит непререкаемым свидетельством против Иудеев, что Мессия уже *пришел.*

Он привязывает к виноградной лозе и проч. Изобразив будущую судьбу Иуды в продолжении времен, или *исторически,* Иаков, наконец, вписывает оную в отношении к его местопребыванию, или *географически,* и предвещает ему обитание на земле, столь обильной виноградом и млеком, что к *виноградной* лозе и даже к *лозе превосходного винограда* (שרק значит виноград, имеющий яго-

ды без костей) он будет *привязывать ослов*, не жалея повредить лозу или плод; что во время собирания винограда *одежда* его будет казаться *омытою* текущим из зрелых ягод соком; что очи его будут сиять *от вина*, веселящего сердце, и *уста* будут исполнены *млека*, подобно как у младенцев, у которых оно по вкушении еще *белеет* в устах.

О ЗАВУЛОНЕ

13. Завулон при береге моря жить будет и при береге, где корабли. Предел его к Сидону.

Событие сего предсказания можно усмотреть в книге Иисуса Навина (XIX. 10 – 16).

О ИССАХАРЕ

14. Иссахар осел крепкий, лежащий между протоками вод. 15. Он видит, что покоище хорошо и что земля приятна, и преклоняет рамена свои для в ношения бремен, и становится рабом водоноса.

Иссахар осел крепкий и проч. Осел, говорит Филон (De sacrif. Ablis et Cainis), есть символ труда.

Землю колена Иссахарова, принадлежавшую по разделению позднейших времен к

нижней Галилее, под сим последним именем описывает Флавий (De bel. Jud. L. III, c. 4). *Вся*, говорит он, *тучна, исполнена пажитей и всякого рода древами усаждена.*

Становится рабом водоноса. То есть непрестанно ходит с водоносом, чтобы поливать насаждения.

О ДАНЕ

16. Дан будет судить людей своих, как одно из племен Израилевых. 17. Дан будет змий на пути, цераст на дороге, угрызающий в пяту коня, так что и всадник падет вспять. 18. Твоего спасения жду я, о Господь!

Дан *будет судить людей своих*, полнее: «Дан не вотще наименован от суда. Он будет иметь, как и прочие колена Израилевы, своих старейшин и судей». Некоторые относят сие предсказание преимущественно к Самсону.

Как одно из племен Израилевых. То есть хотя он сын рабыни, однако племя его будет равно с прочими племенами.

Змий на пути и проч. Сим подобием изображается хитрость потомков Дановых. Примером оной служат деяния Самсона, похищение идолов из дома Михи и завоевание Лаиса (Суд. XIV—XVIII).

Твоего спасения жду я, о Господь! Сие отрывочное восклицание исторглось у Иакова, вероятно, при помышлении о недовольно счастливых усилиях колена Данова основать себе спокойное местопребывание с помощью ложного богослужения. Я, говорит патриарх Дану, не обещаю тебе желаемого благоденствия посредством силы твоей или коварства; я жду тебе спасения от Бога. Некоторые относят сие к спасению в особенности во Христе (Лк. II. 30).

О ГАДЕ

19. На Гада нападет бранный сонм, но и он нападет в тыл.

По занятии земли обетованной на Гада *нападали* сопредельные Аммонитяне и другие народы Аравийские, но и Гад *напал* на них с происшедшим от него судиею Иеффаем (Суд. X. 17.18. XI).

О АСИРЕ

20. У Асира тучен хлеб, и он представит яства царские.

К жребию Асира в земле Ханаанской принадлежала плодоносная земля при Кармиле (Ис. Нав. XIX. 24, сл.).

О НЕФФАЛИМЕ

21. Неффалим — теревинф ветвистый, распускающей ветви красоты.

По обыкновенному еврейскому чтению, сие место переводится так: *Неффалим серна выпущенная; он произносит изречения изящные.* Бохарт (Hieroz. P. I. L. III, c. 18), не переменяя букв, нашел в еврейском тексте другое чтение, на котором основан представленный выше перевод и которому соответствует перевод семидесяти.

Приведенное выше свидетельство Флавия о плодородии Галилеи служит объяснением и настоящего изображения племени Неффалимова.

О ИОСИФЕ

22. Иосиф — отрасль плодоносного древа, отрасль плодоносного древа над источником, ветви его простираются над стеною. 23. Огорчают его, стреляют в него, враждуют на него стрельцы, 24. но тверд остается лук его и благодвижны мышцы рук его, помощью крепкого Бога Иаковлева. Оттоле он пастырь, камень Израиля. 25. Это от Бога, Отца твоего, который и помогает тебе, и от Всемогущего, который и благословляет тебя благословениями небес свыше, благословениями

бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы. 26. Благословения тебе от отца твоего превышают благословения гор древних и сладости холмов вечных. Да приидут они на главу Иосифа и на чело избранного между братьями своими!

Иосиф — отрасль и проч. То есть Иосиф, сын матери, вначале неплодной, но коей потомство будет плодородно, подобен отрасли при источнике, возрастающей в древо, которое, наконец, простирает свои ветви над оградою сада. Из отрасли Иакова, отторженной от корня, соделавшись корнем двух ветвей — Эфраима и Манассии, он прострет свои отрасли от восточного до западного предела земли обетованной.

Огорчают его, стреляют в него и проч. Говоря сие, Иаков видит в прошедшем нападения братьев на Иосифа, а в будущем — военный дух потомков его, особенно племени Эфраимова.

Но тверд остается лук его и проч. Представив врагов Иосифа в образе стрельцов, Иаков изображает и его стрельцом, укрепляемым от Бога, и потом *пастырем,* который питает, камнем, который укрепляет весь дом Израилев.

Благословениями небес свыше. То есть благотворным дождем.

Благословениями бездны, лежащей долу. То есть землю, орошаемою водами и потому плодоносною.

Благословениями сосцов и утробы. То есть обилием млека и плодородием скота.

Сими благословениями благословлены были Иосиф в Египте, а потомство его в Палестине. Флавий о земле его, под именем Самарии, пишет, что она *по большей части орошается дождем, что все потоки в ней отменно приятны, что по причине множества хорошей травы скот более дает молока, нежели в других местах* (De bell. Jud. L. III, с. 4).

Благословения гор. Перевод следует здесь текстам самаритянскому и семидесяти, и некоторым спискам. За верность сего чтения ручается соответственное выражение *сладости холмов,* что значит приятные произведения земли гористой.

Флавий в вышеприведенном месте, между прочим, говорит о Самарии, что она *обилует горными плодами.*

О ВЕНИАМИНЕ

27. Вениамин, как волк, похищать будет: утром будет есть ловитву и вечером терзать добычу.

Подобием волка, с вечера раздробляющего и до утра ядущего ловитву, изображается в Вениамине бранный дух и приобретаемое войною богатство. В самом деле, колено его противостояло некогда одно всем прочим (Суд. XX). А во времена Саула, без сомнения, было первым и в войне, и в добыче.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

28. Вот есть двенадцать племен Израильских; и вот что сказал им отец их, и благословил их, и дал им каждому свое благословение. 29. Потом дал им приказание и сказал им: я отхожу к народу своему, похороните меня с отцами моими в пещере, которая на поле Ефрона Хеттея, 30. в пещере, которая на поле Махпельском, что против Мамре, в земле Ханаанской, которое поле Авраам купил у Ефрона Хеттея в собственность для кладбища. 31. Там похоронили Авраама и супругу его Сарру, там похоронили Исаака и супругу его Ревекку; там похоронил я Лию. 32. Это поле с пещерою, которая на нем, куплено у сынов Хеттовых. 33. Окончив сие завещание сынам своим, Иаков положил ноги свои на одр свой, и испустил дух, и присоединился к народу своему.

Я отхожу к народу своему (см. прим. на Быт. XV. 15).

В пещеру и проч. (Быт. XXVI. 9, сл.).

В видении Иоанна Иисус Христос нарицается *Львом из племени Иудина* (Апок. V. 5). Наименование сие, очевидно, приспособлено к словам пророчества Иаковлева о Иуде, где он представлен в подобии льва. Отселе видно, что сие пророчество, кроме буквального изъяснения, частью о колене Иудином, частью о пришествии Мессии, — по разумению апостола, долженствует иметь еще прообразовательное истолкование, в котором бы то, что сказано собственно о льве — Иуде, отнесено было к Иисусу Христу.

Происхождение сего двоякого вида в одном пророчестве понимать можно так, что Иакову, при отверстии будущего Духом Святым, в одно время показана была вообще судьба Иуды в его потомстве и, в особенности, представлены были некоторые черты сокрывавшегося в чреслах Иуды Мессии, столько ясные, сколько позволяло время сеней и гаданий; и что сие сугубое озарение духа Иаковлева отразилось в одной и той же речи, поколику чувственный язык мог следовать за быстротою духовного видения и поколику мог обнимать обширность оного. Посему не

должно удивляться, если прообразовательный смысл сей речи не покажет в себе столько порядка и непрерывности, как буквальный.

Дабы яснее раскрыть черты прообразования, надобно последовать вновь за пророчеством Иакова от слова до слова.

«Иуда! тебя восхвалят братья твои». В тебе, Иуда, говорит Иаков, обретаю я вотще искомого между братьями твоими Первенца высочайшего благословения и славы; в твоем имени — начало *похвалы*, которую принесут твои братья всему твоему колену; в твоих чреслах — начало благословения, которое обымет твоих потомков, твоих братьев и весь род человеческий.

«Рука твоя на хребте врагов твоих». Твое племя будет побеждать врагов твоего народа; а великий Глава колена твоего и всех колен земных — Лев из племени Иудина победит (Апок. V. 5) врагов великой судьбы человеческой.

«Поклонятся тебе сыны отца твоего». Сему великому победителю не только поклонятся естественные твои чада, но и усыновленные по благодати сыны отца твоего, и всякое колено небесных, земных и преисподних (Флп. II. 10).

«Иуда юный лев». Иуда в своем потомстве вообще подобен будет *юному льву*, воз-

растающему телом и силою, но между сильными его я вижу единого, который по преимуществу и вместе по недостатку лучших имен человеческих должен нарещися *скимном льва*, сыном могущества.

«Ты идешь с добычи, сын мой». Ты сын могущества и вкупе сын мой — сын Божий, и потом сын человеческий, — яко скимен, идешь и уловляешь и сам, и ловцами, тобою избираемыми, не зверей, но человеков; не для погубления, но для спасения; не для того, чтобы соделать их твоею пищею, но чтобы дать им себя в пищу и чрез сие соединить их с крепким составом тела твоего; потом восходить паки на высоту подобно скимну, возвращающемуся после ловитвы на гору обитания своего.

«Он преклоняется на колена, возлегает как лев и как львица. Кто пробудит его?» Но, восходя на высоту, сын могущества преклоняется и почиет сном смерти, однако так, что в сие самое время скимен является крепким львом, величественным и неприкосновенным во сне своем, и *львицею*, в самом покое бдящею о скимнах своих. Сын Божий в самой смерти является *Богом*, равномощным Отцу Своему, и Спасителем, полагающим душу свою за чад Божиих.

Указав после сего время пришествия Иисуса Христа под именем *Шилог*, Иаков продолжает свое предсказание о Иуде так, что в нем продолжают раскрываться и черты образа Иисусова.

«Он привязывает к виноградной лозе осленка своего, и к лозе превосходного винограда сына ослицы своей». Я вижу *ослицу и жребя привязанные* (Мф. XXI. 2) и уготованные для вшествия Мессии в царственный град его, вижу сии два работные животные, как живые образования двоякого рода рабов, долженствующих преклониться и послужить сему царю, из коих один — усмиренный, искушенный и состарившийся под *игом* (Деян. XV. 10) закона; другой— не познавший *ига* Господня, не укрощенный, преданный путям сердца своего. Сей пастырь и вертоградарь *привяжет* оба сии рода к своей живой и живоносной лозе (Ин. XV. 1) вертограда, им насажденного (Пс. LXXIX. 9. Ис. V. 1), и не пощадит для них плода его.

«Омываешь вином одежду свою, и кровию гроздов одеяние свое». Как собиратель винограда орошает и как бы измывает гроздным соком одежду свою, так он оросит *вином* истинной лозы своей, омыет кровию своего Божественного человечества и свою *одежду* —

Тело Ипостаси Своей и Свое *одеяние* — тело Церкви своей (см. Апок. VII. 14).

«Очи его червленеют от вина, и зубы его белеют от млека». Во дни благодати и спасения *очи* его будут сиять *вином* духовной радости, *уста* — изливать *млеко*, питающее младенцев его, в день гнева и суда он *восстанет яко от сна, яко силен и шумен от вина* (Пс. LXXXVII. 65). *И очи его, яко пламень огня* (Апок. I. 14).

ПОГРЕБЕНИЕ ИАКОВА

Б. L. 1 — 14

1. Иосиф пал на лице отца своего, и плакал над ним, и поцеловал его. 2. Потом Иосиф повелел рабам своим, врачам, приготовить отца его к погребению; и врачи приготовили Израиля. 3. Сие совершено над ним в сорок дней. Ибо столько дней употребляется на приготовление тел. Египтяне оплакивали его семьдесят дней. 4. Когда окончились дни оплакивания его, тогда Иосиф обратился к приближенным Фараона и сказал: если я обрел благоволение в очах ваших, то доведите до слуха Фараонова сии слова. 5. Отец мой обязал меня клятвою, сказав: вот я

умираю; похорони меня в могиле, которую я выкопал себе в земле Ханаанской. Итак, да будет мне позволено идти похоронить отца моего и возвратиться. 6. Фараон отвечал: пойди, похорони отца твоего, как ты обязался клятвою. 7. И пошел Иосиф хоронить отца своего. С ним пошли все рабы Фараоновы, начальствующие в доме его и все начальствующее в земле Египетской. 8. Также весь дом Иосифов, и братья его, и дом отца его. Только малых детей своих, и овец своих, и волов своих оставили в земле Гесем. 9. С ним отправились также колесницы и всадники, так что составился сонм весьма великий. 10. Дошедши до гумна Атадова за Иорданом, они сделали тут великий и весьма горький плач, и оплакивал Иосиф отца своего семь дней. 11. Жители земли той, Хананеи, видя плач на гумне Атадовом, говорили: какой великий плач у египтян! Отсего дано имя месту тому за Иорданом: плач египетский. 12. Таким образом, сыновья Иакова исполнили над ним то, что он приказывал. 13. Сыновья его отнесли его в землю Ханаанскую и похоронили его в пещере, на поле Махпельском, которую Авраам вместе с полем купил в собственность для кладбища у Ефрона Хет-

тея, против Мамре. 14. Потом Иосиф, и братья его, и все ходившие с ним хоронить отца его возвратились в Египет, по совершении погребения отца его.

Врачам. Вероятно, что искусство врачевания и бальзамирования тел обычай у древних египтян соединял в одном роде людей.

Приготовить к погребению. То есть *бальзамировать.* Иосиф следует здесь обычаю египтян. По описанию Геродота (L. II, с. 86), бальзамирование состояло в извлечении мозга чрез ноздри и внутренностей чрева чрез отверстие в левом боку, в наполнении очищенной внутренности благовонными веществами, в осолении всего тела погружением в селитру и, наконец, в обвитии оного и в покрытии смолистым веществом.

В сорок дней. То же число полагает и Диодор (L I, с. 92).

Египтяне оплакивали его семьдесят дней. Такое точно число дней собственно на бальзамирование и вместе на осоление полагает Геродот. И все сие было временем *оплакивания,* обряд коего состоял в возложении персти на главу и лице, в хождении по улицам с биением в обнаженные перси, в удалении от бань, вина, мяса, красивых одежд и всякого вида неги (Diod. L. I, с. 72).

Иосиф обратился к приближенным Фараона. Сам не предстал царю, потому что еще не сложил с себя образа печали.

Все рабы Фараоновы. Все значит здесь множество, или от всех сословий избранных для почести.

ПОСЛЕДНИЕ ДНИ ИОСИФА

Б. L 15—26

15. Братья Иосифовы, видя, что отец их умер, сказали: что, если Иосиф возненавидит нас и захочет отмстить нам за все зло, которое мы ему сделали? 16. Итак, они послали сказать Иосифу: отец твой пред смертию своею завещал, говоря: 17. скажите Иосифу: прости братьям твоим оскорбление и грех их; ибо они сделали тебе зло. Итак, прости же рабам Бога отца твоего вину их. Иосиф плакал, когда ему говорили сие. 18. Пришли и сами братья его, и пали пред лицем его, и сказали: вот, мы отдаемся тебе в рабы. 19. Иосиф отвечал им: не бойтесь! ибо я боюсь Бога. 20. Вы по-

мышляли против меня зло; но Бог претворил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть, и сохранить жизнь великому числу людей. 21. Итак, не бойтесь. Я буду питать вас и детей ваших. Таким образом он успокоил их, и говорил по сердцу их. 22. И остался Иосиф в Египте сам и дом отца его; и жил Иосиф сто десять лет. 23. И видел Иосиф детей у Эфраима до третьего рода; также и сыновья Махира, сына Манассиина, родились на коленах у Иосифа. 24. Потом Иосиф сказал братьям своим: я умираю; но Бог верно посетит вас, и выведет вас в землю, которую он клятвенно обещал Аврааму, Исааку и Иакову. 25. И обязал Иосиф клятвою сынов Израилевых, говоря: верно Бог посетит вас; тогда вынесите отсюда кости мои. 26. И умер Иосиф ста десяти лет от рождения. Его приготовили к погребению и положили в раку в Египте.

Послали сказать Иосифу. Братья сперва употребили посредника, дабы видеть, не произведет ли в Иосифе гнева самое опасение, ими изъявляемое.

Прости же рабам Бога отца твоего. Скромное, но самое сильное убеждение к милосердию! «Мы сотворили неправду; мы недостойны именоваться твоими братьями;

но мы служим Богу отца твоего и на него уповаем; если Бог милует доселе нас ради отца нашего, помилуй и ты ради Бога твоего».

Пришли и сами братья его. Быв ободрены успехом посольства, братья предстают уже сами.

Ибо я боюсь Бога. Так читается сие место в тексте самаритянском у Онкелоса и Ионафана, и в Эксаплах. Смысл сего чтения преимуществует пред нынешним еврейским чтением ясностью и представляет чувство, которое и прежде в Иосифе представлялось (Быт. XLII. 18).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] (Стр. 36). При созерцании первого дня творения небесполезно заметить в языческих писателях из множества хотя бы некоторые черты, которые, очевидно, приближаются к изображению Моисея и показывают рождение различных о начале мира преданий от одного истинного, заключенного в Священных книгах.

Платон в Тимее делает о мире вопрос: *ποτερον ην αει, γενεσεως αρχην εχων ουδεμιαν, η γεγονεν απ᾽αρχης τινος αρξαμενος*; то есть был ли он *всегда, не имея никакого начала рождения; или родился, начав от некоего начала?* — и сам держится последнего мнения.

Исход в Феогонии: *᾽Εκ χαεος δ᾽ερεβος τε μελαινα τε νυξ εγενοντο. Из хаоса Эрев и черна ночь родились.* Слово *χαος*, происходящее от *χαινειν, отверстием рта изъявлять изумление,* соответствует еврейскому **תהו**, происходящему от **תהה** *изумляться. ᾽Ερεβος* есть еврейское **ערב** *(ерев),* то есть *вечер, сумрак.*

Богословие Финикиян, соседей народа еврейского (см. Euseb. Praepar. Evang. L. I, c. 10) *την των ολων αρχην, началом всех вещей полагает αερα ζοφωδη, και πνευματωδη, η*

πνοην αερος ζοφωδους, και χαος θολερον ερεβωδες. Воздух темный и духообразный, или дыхание воздуха темного, и мутный эревообразный (сумрачный) *хаос — οτε δε, φησιν, ηρασθη το πνευμα των ιδιων αρχων, και εγενετο συγκρασις, η πλοκη εκεινη εκληθη ποθος. Когда же говорит, дух возлюбил свои начала, и произошло срастворение, то сцепление сие названо вожделением.* Вот опять *хаос* и *зрев*, которых языческое богословие само не понимает, если не изъяснить их из еврейского. Понятие *любви* находится в Моисеевом слове מרחפת. Далее в финикийской космогонии следуют также загадочные слова *Μωτ (Мот)* и *Κολπια (Колпиа);* но разрешение сей загадки находится в еврейских словах מוס *движение вод,* и קול־פי־יה *(Кол-пи-иаг), глас уст Божьих.*

В подобном сему отношении к бытописанию Моисееву находится и египетская космогония. См. Diod. Biblioth. L. I, c. 13.

Фалес — *προς τον πυθομενον, τι προτερον εγεγονει, νυξ, η ημερα; η νυξ (εφη) μια ημερα προτερον. На вопрос, что было прежде — ночь иль день, ответствовал: ночь прежде дня единого.*

[2] (Стр. 37). Халдеи полагали, что земля находится среди мира и держится силою належащих отовсюду небес, Th. Stanl. orient. Phil.

Прокл: *συνεκτικον ειναι ουρανος των υπ αυτου οντων, και της συνεχειας αιτιον,* Theol.

Platon (L. IV, c. 16) *небо содержит всех существ под ним, и есть причина плотности..*

Плиний: Universa teneri mundi ipsius constricta circuitu, Hist. N. L, c. 5, *все содержится, будучи объято окружием самого мира.*

[3] (Стр. 56). Самый растленный человек может находить в себе останки образа Божия. Он любит жизнь, хотя, по невежеству, не бессмертную. Любит истину, хотя только умозрительную. Ненавидит неправду, хотя в других. Любит похвалу, хотя без заслуги. Завидует добродетелям и славе других. Боится и уважает мудрейших и добродетельнейших.

[4] (Стр. 60). Вергилий говорит, что уже Юпитер, овладев миром, Praedarique lupos jussit, pontumque moveri, *велел волкам терзать и морю волноваться.*

[5] (Стр. 65). Феофил Антиохийский во второй книге к Автолику: *παντας μεν ανϑρωπους ονομαζειν την εβδομην ημεραν. Все люди знают седьмой день.*

[6] (Стр. 95). Подобно настоящему предание о происхождении жены дошло и до язычников, как можно видеть у Платона в *Συμποσιω.*

[7] (Стр. 98). Платон in Politico пишет, что первые человеки *пасомы и охраняемы были самим Богом, подобно как ныне низшие животные пасутся животным богоподобным, человеками; и*

что они наги и без покрова паслись по большей части на открытом поле.

[8] (Стр. 119). Древние заметили, что змий особенно страшится нагого человека, и что слюна последнего есть яд для первого.

[9] (Стр. 180). Иосиф Флавий, говоря о сем, Antiq. L. I, с. 3, ссылается на греков и варваров, именно на Манефона, Бероза, Мосха, Естиея, Иеронима Египетского, Гезиода, Екатея, Елланипа, Акусилая, Ефора, Николая.

[10] (Стр. 187). Достойно примечания, что и Платон производит *Героев* от смешения богов с человеками, так как и самое имя их от слова *ερως любовь.* F. Cratyl. Мифология представляет многие примеры сего рода. Мнение о смешении с человеками высших существ могло держаться тогда, когда и сим последним обыкновенно давали тело.

[11] (Стр. 196). Cod. Vatic. О негниении кипариса см. Theofrast. Hist. Plant. Plin. Hist. также: Perpetua nunquam moritura cupresso. Martial.

[12] (Стр. 220). Plin. lib. XIII, c. 25. In mari rubro (mirum est) silvas viverum et olivam baccas ferentem. *В Чермном море растут деревья,* а именно: *лавр и олива с плодом.* Плиний перевел сие из Феофраста. Hist. Plant. L. IV, c. 8.

[13] (Стр. 239). Древние вообще так думали. Иосиф: *χωρις αιματος, εν τουτω γαρ η ψυχη Без*

крови; ибо в ней душа. Плутарх: *το αιμα νομη και τροφη εστι του πνευματος?* De Poesi Homerica. *Кровь есть пажить и пища духа.*

[14] (Стр. 258). *Сих никто из человеков не оскорбляет, ибо они почитаются святыми, и никто бранного орудия не имеет. Они разрешают споры окрестных обитателей. Прибегающий к ним никем оскорбляем не бывает.* Геродот называет сей народ *Аргиппеями;* но Плиний из Геродота же, *Аримфеями,* Hist. nat. L. VI, c. 13.

[15] (Стр. 278). Предание об одном первоначальном языке находилось и у язычников. Они думали, что во время Сатурна все животные говорили одним языком, но что люди, не умея ценить своего счастья, посольством просили Сатурна избавить их от смерти, дабы они не казались униженными пред змием, который обновляется ежегодно; что, наконец, разгневанный Сатурн лишил их общего языка, и они рассеялись. Plat in Politic. Phil. de confus. ling.

[16] (Стр. 340). Тех, которые говорят, что в древности каждый царь был вкупе и священник, можно спросить: почему же не назван священником царь Содомский?

[17] (Стр. 371). Plin. L. VI, c. 28. Ex innumeris populis (Arabum) pars aequa in commerciis aut latrociniis degit. В особенности упоминаются у сего писателя Arabes feri, что весьма близко к настоящему описанию Измаила.

[18] (Стр. 405). De Abrah. L I, c. 5.

[19] (Стр. 405).Aug. de C. D. L. XVI, c. 29. Deus apparuit Abrahae ad quereum Mambrae, in tribus viris, quos dubitandum non est Angelos fuisse, quamvis quidam existimant, unum in eis fuisse Dominum Christum.

[20] (Стр. 405). In Dialog cum Triph. ph.

[21] (Стр. 405). Inseminatus ubique est in scripturis Filius Dei, aliquando quidem cum Abrahamo loquens, aliquando cum eodem comesurus, aliquando Sodomitis inducens judi-cium. Haeres. L. IV, c. 23. *Сын Божий повсюду всеян в писаниях: то разговаривает Он с Авраамом, то с ним вкушает пищу, то низводит суд на Содомлян.*

[22] (Стр. 405). Ipse cum Angelis Domini apud Abraham in veritate quidem earnis apparuit, sed nondum natae, quia nondum moriturae, sed ediscentis jam inter homines conversari. Adv. Marc. L. III. *Он с Ангелами Божьими явился Аврааму во плоти истинной, но еще нерожденной, ибо еще не время было умереть ей, однако уже обыкающей обращаться между людьми.*

[23] (Стр. 405). In Gen. Hom. XLII. *В куще Авраама в одно время видимы были трое: и Ангелы, и Господь их. Но после те, яко служители, посланы были для истребления оных городов, сам же Господь остался и, как друг со своим другом, с праведником беседовал о том, что хотел творить.*

[24] (Стр. 472). У Санхониатона вечных богов два: *Воздух и Хаос.* Eus. Dem. Eu. L. I, c. 10.

[25] (Стр. 477). Древнейшее о жертвах сего рода свидетельство из Санхониатона, Ист. Фин., кн. I, приводит Евсевий, Euang. L. V. c. 16. *Древние* (говорит о Финикиянах) *имели обычай, по которому во время опасности великих бед в замену общей гибели начальники города или народа отдавали на заклание любезнейшего из своих детей в искуп духам-карателям.* Первый пример обыкновения сего представляет он в Сатурне. *Κρονος τοινυν, ον οι Φοινικες Ἰσραηλ προσ αγορευουσι, βασιλευων της χωρας, εξ επιχωριας νυμφης Ἀνωφρετ λεγομενης υιον εχων μονομενη, ον δια τουτο Ἰεουδ εκαλουν, του μονογενους ουτως ετι νυν καλουμενου παρα τοις Φοινιξι, κινδυνων εκ πολεμου μεγιστων κατειληηοτων την χωραν, βασιλικω κοσμησας σχηματι τον υιον, βωμον τε κατεσκευασαμενος κατεθυσε.*

Итак Крон, которого Финикияне называют Израилем, царствовавший в той стране, — от туземки Нимфы (невесты) *называемой Ановрег* (по догадке Бохарта Chan (L. II, c. 2) חן עוברת *по благодати зачинающая), имевший сына единородного, по сей причине называвшегося Иеуд* (יחוד или יחיד Быт. XXII. 2), *которым словом еще и ныне Финикияне называют единородного, во время постигшей оную страну величайшей опасности от войны, оного сына, облекши в царскую одежду и устроив жертвенник, принес в жертву.*

Нетрудно приметить, что сие сказание о Сатурне есть испорченное сказание о Аврааме. Если же кто примет оное о Сатурне, известном у Греков, тогда оно не достигнет не только времен Авраама, но ниже Моисея.

[26] (Стр. 486). Искушений, которые прошел Авраам, считают десять: 1) исшествие из отечества, 2} голод в земле Ханаанской, 3) похищение Сарры в Египте, 4) брань против четырех царей, 5) неплодство Сарры, отчего и брак с Агарью, 6) изгнание Агари, уже имущей во чреве, 7) обрезание, 8) похищение Сарры в Гераре, 9) отлучение Измаила, 10) жертвоприношение Исаака.

[27] (Стр. 499). ארבע האדם הגדול בענקים הוא: קרית в некоторых кодексах прибавлено: שם.

[28] (Стр. 518). De Virg. vel. C. XI. esponsatae habent exemplum Rebeccae; quae cum ad sponsum adhuc ignota perduceretur, simul ipsum cognovit esse, quem de longinquo prospexerat, non sustinuit dexterae collactationem, nec osculi congressionem, nec salutationis communicationem, sed confessa quod censerat, id est, spiritu nuptam negavit virginem velata. C. XVI. Judicabunt vos Arabiae faeminae ethnicae, quae non caput, sed faciem quoque ita totam tegunt, ut, uno oculo liberate, contentae suit dimidia frui luce, quam totam faciem prostituere. *Обрученные имеют пример в Ревекке, которая когда, не будучи знаема, приближалась к жениху, как скоро, увидя издалека, узнала, что это*

он, не допустила его ни прикоснуться к руке ее, ни приблизиться к ней для лобзания, ниже приветствовать ее, но исповедала то, что чувствовала, то есть в духе покрылась дева, и стало видно, что тут нет замужней. Судить будут вас аравийские жены языческие, которые не только главу, но и лице все закрывают так, что хотят лучше довольствоваться половинным светом, нежели все лицо предать похоти очей.

[29] (Стр. 556). Cic. De orat. L. III, c. 25. Ungventis minus diu delectamur, summa et acerrima suavitate conditis, quam his moderatis, et magis laudatur, quod terram, quam quod, crocum olere videatur.

[30] (Стр. 557). Plin. Lib. XVIII. C. 41. In Bactris, Africa, Cyrene — siccitas coercet herbas, fruges noctumo tactas rore nutriens.

[31] (Стр. 561). De Bell. Jud. L. IV. c. 15.

[32] (Стр. 572). Что предлог *επι* имеет сие, приличнейшее в сем месте значение, на сие есть примеры. Мк. V. 21. Лк. XXIII. 1. Ин. XIX. 33.

[33] (Стр. 574). L. VI

[34] (Стр. 574). Иногда сам Бог возвещал таковую святость мест. Исх. III. 5. Иис. V. 15.

[35] (Стр. 575). Санхониатон у Евсевия (кн. I гл. 10), говорит о Узое, древнем Тирской страны жителе: *ανιερωσαι δυω στηλας πυρι τε και*

πνευματι, και προσκυνησαι, αματε σπενδειν αυταις εξ ων ηγρευε θηριων. Арновий, кн. I. Si quando conspexeram libricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tanquam inesset vis paesens, adulabar, adfabar.

[36] (Стр. 576). Санхониатон у Евсевия: *επενοησε θεος Ουρανος βαιτυλια, λιθους εμψυχους μηχανησαμενος.*

[37] (Стр. 596). Me docet ipsa Pales cultum gregis, ut niger albae// Terga maritus ovis nascenti mutet in agna.// Quae neque diversi speciem servare parentis,// Possit et ambiguo testatur utrumque colore. T. Calpurnii Siculi Eclog. II. V. Bochar. Hieroz, p. I. L. II c. 49. Аристотель и Плиний из силы воображения изъясняют и разнообразие вида в человеках. Ideoque plures in homine, quam in caeteris omnibus animalibus differentiae, quoniam velocitas cogitationum, animique celeritas, et ingenii varietas multiformes notas imprimit; cum caeteris animalibus immobiles sint animi, et similes omnibus, singulisque in suo cuique genere. Hist. Nat. L. VII. 12. Что принадлежит до цветов, ими неразумное поражается еще более, нежели разумное. Оппиан, de venatione (L. I), говорит, что можно произвести коня желаемого цвета посредством коня живописного. Подобное сему испытано и на птицах.

[38] (Стр. 601). Подобного ощущения пример есть. 2 Цар. V. 8. См. 1 Пар. XI. 6.

[39] (Стр. 603). Свида: *Συροι προς Φοινικας.* Пословица, равносильная латинской: Cretensis cum Cretensi rem agit.

[40] (Стр. 609). У Арнобия, Lib. VI. adv. Gen. На обличение в служении бездушным вещам язычники христианам ответствуют: Erras et laberis, nam neque nos aera, neque auri argentique materias, neque alias, quibus signa confiunt, eas esse per se deos, et religiosa decernimus numina. Sed eos in his colimus, eosque veneramus, quos dedicatio infert sacra, et fabrilibus efficit inhabitare simulacris.

[41] (Стр. 631). Contra Faust. L. XXП, с. 52. 56. Scriptura Sacra non utique desideria mulierсularum nobis pro magno insinuare curaret, nisi aliquid in eis magnum quaerere commoneret.

[42] (Стр. 650). Aug. Ep. CCXLV. Execranda autem superstitio ligaturarum, in quibus etiam in aures in summis ex una parte auriculis suspensae deputantur, non ad placendum hominibus, sed ad serviendum daemonibus adhibetur.

[43] (Стр. 651). Августин (contra Iovin.) между неприятностями жизни супружеской полагает и сию: honoranda nutrix ejus (uxoris) et gerula.

[44] (Стр. 656). Так читается сие место в тексте греческом и так читал в свое время Блаженный Августин, Quaest. In Gen, CXVII, и многие.

[45] (Стр. 725). Подобно сему и древние христиане клялись языческими кесарями. Tert. Apol, с. XXXII. Iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus genus.

[46] (Стр. 739). Dioscorides. L. I, с. 17. *Πισταϰια τα μεν γειvομεvα εν Συϱια, ομοια στϱοβιλοις, ευστομαχα. Εσϑιομεvα δε ϰαι πινομεvα εν οινω λεια, εϱπετοδηϰτοις βοηϑει.*

[47] (Стр. 790). Новейшее мнение, что שילה есть שלה город *Силом* (Исх. XVIII. 1), не может быть поставлено наряду с предыдущими, ибо основано не на изыскании достоверного чтения, но на смешении всех чтений, не исключая самых недостоверных. И в судьбе Иуды, или племени Иудина, город Силом не составляет никакой эпохи.

Содержание

Часть первая

СОТВОРЕНИЕ МИРА И ИСТОРИЯ ПЕРВОГО МИРА

Часть вторая

ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ МИРА И ЦЕРКВИ ПОСЛЕ ПОТОПА.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИЗБРАННОГО НАРОДА В АВРААМЕ

Часть третья

ИСААК, ИАКОВ, ИОСИФ

Книги издательства
«ЛЕПТА-ПРЕСС»
в Москве **(095) 769-61-41, 269-14-14**
E-mail: **info@lepta-press.ru**
Наш сайт: **www. lepta-press. ru**
Книги издательства «Лепта-Пресс»
и другую православную литературу
вы сможете заказать и получить по почте
в любом уголке России.
Пишите:
115409, Москва, а/я 5
Высылается бесплатный каталог.

Духовно-просветительское издание

Святитель Филарет (Дроздов)
Толкование на книгу Бытия

Ответственный за выпуск **Ю. Захарова**
Редактор серии **О. Голосова**
Научный редактор **Л. Маневич**
Корректоры **А. Колодин, Т. Крастошевская**
Компьютерная верстка **О. Букреевой**

Подписано в печать 20.09.04.
Формат 70х100/32. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Гарнитура «Балтика».
Объем 26 п.л. Тираж 5000.
Заказ 2964

Издательство ООО «ЛЕПТА-ПРЕСС»
125481 г. Москва, ул. Свободы. д. 89, корп. 5

Отпечатано в типографии ОАО «Молодая гвардия»
127994, г. Москва, ул. Сущевская, 21.
ООО «УМОП»

В 2000-2004 гг. в религиозно-философской серии «Испытание мудростью» вышли следующие книги:

(форматом 12 х 17 см в переплете)

1. **В.С. Соловьев**. Три разговора. Краткая повесть об антихристе.

2. **И.А. Ильин.** Я вглядываюсь в жизнь: книга раздумий.

3. **Е.К. Трубецкой.** Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке.

4. **К.С. Льюис.** Страдание.

5. **Свщ. Александр Ельчанинов.** Записи.

6. **М. Новоселов.** Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестанстве.

7. **Арх. Иоанн (Шаховской)**. Апокалипсис мелкого греха.

8. **Гилберт К. Честертон.** Вечный человек.

9. **Арх. Иоанн (Шаховской)**. К истории русской интеллигенции.

11. **В. Аверьянов.** Природа русской экспансии.

12. **Протопресвитер Михаил Помазанский.** Мысли о православии.

13. **Серафим Роуз.** Душа после смерти.

14. **И. А. Ильин.** Поющее сердце: книга тихих созерцаний.

15. **А.Б. Рогозянский.** Наш современник в Церкви и в мире.

Скоро выйдут:

16. **Протоиерей В.В. Зеньковский.** Апологетика.

17. **Православие и религии Востока**. Сборник статей.